

# Vom Himmel auf die Erde

Die Erneuerung der Philosophie durch die Junghegelianer

Dissertation

zur Erlangung der Würde einer Doktorin der Philosophie

vorgelegt der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel

von

Antonia Bertschinger

von Zürich

Basel 2003

Buchbinderei Freiburghaus

Genehmigt von der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel, auf  
Antrag von Prof. Dr. Emil Angehrn und Prof. Dr. Anton Hügli.

Basel, 11. Dezember 2003

Die Dekanin:  
Prof. Dr. Annelies Häcki Buhofer

# INHALT

---

<b>Vorwort</b>	1
<b>Einleitung</b>	4
<b>I Kritik</b>	24
Strauß: „Das Leben Jesu“	24
Feuerbach: „Das Wesen des Christentums“	39
Erster Zwischenhalt	51
Feuerbach: „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie“	53
Feuerbach: „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“	57
Zweiter Zwischenhalt	65
<b>II Rekonstruktion</b>	71
Feuerbach: „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“	72
Marx: „Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“	85
Marx: „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“	88
Stirner: „Der Einzige und sein Eigentum“	106
Dritter Zwischenhalt	121
<b>Die Philosophie der Junghegelianer</b>	124
<b>Bibliographie</b>	133

## VORWORT

---

In den zwei Jahrzehnten nach Hegels Tod waren die Exponenten der junghegelianischen Bewegung bestrebt, Hegels Philosophie und mit ihr das idealistische Paradigma als Ganzes zu überwinden und durch eine neue Art der Philosophie zu ersetzen. Eine derartige Erneuerung kann ihren Weg nur über die Besinnung auf das Wesen und die Aufgabe der Philosophie nehmen, und das große Thema der Junghegelianer ist demnach im Grunde nichts weniger als die Frage: „Was ist Philosophie?“ Diese Frage ist es auch, die der vorliegenden, primär historisch ausgerichteten Arbeit einen systematischen Fokus verleiht; und obwohl es weder im Rahmen noch im Anspruch einer solchen Arbeit liegen kann, die Frage zu beantworten, so hoffe ich doch, am Beispiel der junghegelianischen Philosophie einen kleinen Beitrag zu ihrer Klärung geleistet zu haben.

Ohne die Unterstützung zahlreicher Personen wären entweder ich oder die Arbeit auf der Strecke geblieben. Mein ganz besonderer Dank gilt Emil Angehrn und Anton Hügli für ihre exzellente fachliche Betreuung, Kathrin Hönig,

Niklaus Hofmann, Mario Kaiser, Patricia Purtschert und dem DoktorandInnenkolloquium des Philosophischen Seminares Basel für Geduld und konstruktive Kritik, meiner Mutter für minutiöse und inspirierte Korrekturarbeiten, Niklaus Strobel für die Gestaltung des Titelblatts, Beat Röllin, Markus Lang, Judith Meier und Nicolas Füzesi für verschiedenste Hilfen, Salomé Im Hof für Empathie in Übergangsfragen, Heike Walz fürs Hüten des Champagners sowie meiner Familie überhaupt.

Weiter bedanke ich mich bei der Janggen-Pöhn-Stiftung St.Gallen, der Max Geldner-Stiftung Basel, der Freiwilligen Akademischen Gesellschaft Basel und der Stiftung Lucerna, die durch ihre großzügigen Stipendien die Arbeit finanziell ermöglicht haben.

Basel, im Juni 2003

A.B.

## EINLEITUNG

---

„Wie deutsche Ideologen melden, hat Deutschland in den letzten Jahren eine Umwälzung ohne Gleichen durchgemacht. Der Verwesungsprozeß des Hegelschen Systems, der mit Strauß begann, hat sich zu einer Weltgärung entwickelt, in welche alle ‚Mächte der Vergangenheit‘ hineingerissen sind. In dem allgemeinen Chaos haben sich gewaltige Reiche gebildet, um alsbald wieder unterzugehen, sind Heroen momentan aufgetaucht, um von kühneren und mächtigeren Nebenbuhlern wieder in die Finsternis zurückgeschleudert zu werden. Es war eine Revolution, wogegen die französische ein Kinderspiel ist, ein Weltkampf, vor dem die Kämpfe der Diadochen kleinlich erscheinen. Die Prinzipien verdrängten, die Gedankenhelden überstürzten einander mit unerhörter Hast, und in den drei Jahren 1842–45 wurde in Deutschland mehr aufgeräumt als sonst in drei Jahrhunderten.“<sup>1</sup>

Die philosophische Diskussion, die Karl Marx und Friedrich Engels hier so unbarmherzig kommentieren, ist ein Abschnitt der deutschen Philosophiegeschichte, dessen Auswirkungen auf das Denken bis heute zu spüren sind: in

---

<sup>1</sup> K. Marx/F. Engels: „Die Deutsche Ideologie“ (1845/46), MEW 3, Berlin 1959, 17.

dieser Zeit wurde das alte metaphysische Paradigma endgültig verabschiedet, und die Weichen für die positivistisch-materialistische Entwicklung der Wissenschaft wurden gestellt. Die von Marx und Engels ins Lächerliche gezogene Revolution im Denken hat tatsächlich stattgefunden.

Dennoch ist die spöttische Haltung von Marx und Engels bis zu einem gewissen Grad verständlich: die Diskussion war äußerst unübersichtlich, denn es beteiligten sich an ihr zahlreiche Personen – Fachphilosophen, Theologen, Publizisten aller Art, Politiker, sogar die preußische Zensurbehörde –, und sie taten dies in unzähligen Büchern, Artikeln, Sendschreiben, Briefen und Gesprächen, deren einziger gemeinsamer Nenner nur allzu oft der Wunsch war, die anderen in Originalität und Radikalität zu übertrumpfen, so daß ein übertrieben polemischer Ton vorherrschte. Dieses intellektuelle Klingenkreuzen wird gemeinhin als Periode oder Bewegung des Junghegelianismus bezeichnet; die beteiligten Akteure heißen demnach Junghegelianer oder zuweilen auch Linkshegelianer.

Es ist dies ein mehrdeutiger Ausdruck. Ein Junghegelianer ist einerseits ein Fachphilosoph, der die Hegelsche Philosophie auf eine bestimmte Weise rezipiert und weiterentwickelt; allgemeiner verstanden, bezeichnet der Ausdruck eine ganze Generation von deutschen Denkern, Publizisten und Herausgebern, die ihre (philosophische) Ausbildung noch zu Hegels Lebzeiten bzw. noch in der Zeit, da seine Lehre ungebrochene Popularität genoß, durchlaufen haben, im weitesten Sinne also Schüler Hegels waren, die sich dann aber möglichst vollständig vom Meister zu lösen versuchten und sich mit großer geistiger und politischer Radikalität an die Zerstörung des Althergebrachten und die Errichtung des Neuen machten – nicht nur in der Theorie, sondern auch in der politischen Praxis.

### *Die Junghegelianer*

Die Bewegung der Junghegelianer erlebte ihre Blütezeit in den Jahren 1840 bis 1843; nie wurde intensiver diskutiert, nie wurde mehr Skandalöses veröffentlicht als in diesen drei Jahren, was im oben stehenden Zitat von Marx und Engels sehr schön zum Ausdruck kommt. Die Ursprünge der Bewegung reichten jedoch in die frühen 1830er-Jahre zurück, denn schon kurz nach Hegels Tod im Jahre 1831 begann sich seine Schülerschaft in einen konservativen und einen radikalen Flügel aufzuspalten. Wie konnte dies so schnell geschehen?

Eine Ursache ist die besondere Struktur der Hegelschen Dialektik, die auch von Löwith in seinem Werk „Von Hegel zu Nietzsche“<sup>2</sup> für die frühe Spaltung der Hegelschule verantwortlich gemacht wird: „Die Spaltung der Hegelschen Schule in Rechts- und Linkshegelianer war sachlich ermöglicht durch die grundsätzliche Zweideutigkeit von Hegels dialektischen ‚Aufhebungen‘, die ebensogut konservativ wie revolutionär ausgelegt werden konnten“ (92).

Die ambivalent auszulegende Figur der dialektischen Aufhebungen war aber noch keine Sachfrage, an der sich ein Dissens hätte entzünden können; sie bot lediglich eine Voraussetzung dafür, daß bei der Interpretation von Hegels Aussagen zu einem Thema Uneinigkeit entstehen könnte.

Eine solche Uneinigkeit ergab sich bald, und zwar in der Frage der korrekten Interpretation von Hegels Religionsphilosophie. Die Entäußerung des Geistes in die Welt und die gleichzeitige Aufhebung dieser Entäußerung konnte entweder als Pantheismus oder aber als die traditionelle Vorstellung eines persönlichen Gottes ausgelegt werden. Es bildeten sich zwei Fraktionen, die je einer der beiden Interpretationen das Wort redeten.

Mit der Veröffentlichung von Strauß' „Leben Jesu“ (1835) wurde dieser Gegensatz offensichtlich und konnte nicht mehr vertuscht werden: die Hegelschule war gespalten. Strauß selbst prägte in der Folge das Begriffspaar Rechts- und

---

<sup>2</sup> K. Löwith: „Von Hegel zu Nietzsche“, Stuttgart 1988.



Linkshegelianer: Links- oder Junghegelianer nannte er die Anhänger seiner These, das Absolute bzw. Göttliche verwirklichte sich in der menschlichen Gattung als Ganzer. Rechts- oder Althegeleaner dagegen stellten sich Gott – der Tradition entsprechend – als Persönlichkeit vor.<sup>3</sup>

Die „linken“ Hegelinterpreten gruppierten sich allmählich in einer losen Bewegung, der die 1838 begründeten „Hallischen Jahrbücher für deutsche Kunst und Wissenschaft“<sup>4</sup> als Plattform und Sprachrohr dienten. Die anfängliche Konzentration auf theologische Themen wich bald einer breiten Vielfalt an philosophischen und gesellschaftlichen Themen, und es wurde immer mehr und mit zunehmender Radikalität politisiert. Zum Kreise der Mitarbeiter und Herausgeber der „Hallischen Jahrbücher“ – Herausgeber waren Arnold Ruge und Theodor Echtermeyer – kam als zweites wichtiges junghegelianisches Zentrum der sogenannte Doktorklub in Berlin, über den wenig bekannt ist, der jedoch im Laufe der Zeit Marx, Engels und Stirner zu seinen Mitgliedern zählte. Weitere Kreise, die als Gruppierungen von Junghegelianern gelten können, nennt Wolfgang Eßbach in seiner gruppensoziologischen Untersuchung „Die Junghegelianer“<sup>5</sup>: einen Kreis in Königsberg, einzelne Figuren im Zürcher Exil wie z.B. Herwegh sowie allgemein Mitarbeitende der „Hallischen Jahrbücher“, der „Rheinischen Zeitung“ und der Zeitschrift „Athenäum“.

Alle diese Männer waren vorab publizistisch tätig und bemühten sich, durch immer radikalere Formulierungen immer radikalerer Thesen und Theorien das ihrer Meinung nach verkrustete Geistesleben Deutschlands zu erneuern. Wie aus Marx' und Engels' Persiflage hervorgeht, trieb dieser Konkurrenzkampf mitunter groteske Blüten, und viele der vertretenen Positionen vermochten

---

<sup>3</sup> Vgl. D. McLellan: „The Young Hegelians and Karl Marx“, Aldershot 1993, Einleitung.

<sup>4</sup> Die „Hallischen Jahrbücher für deutsche Kunst und Wissenschaft“ erschienen von 1838 bis 1841 in Halle, danach in Dresden unter dem Titel „Deutsche Jahrbücher“. 1843 mußten sie auch dort ihr Erscheinen einstellen. Ein Jahr später versuchten Marx und Ruge in Paris, in Zusammenarbeit mit französischen Sozialisten die „Deutsch-Französischen Jahrbücher“ zu begründen, doch weil man sich mit den Franzosen nicht einig werden konnte und außerdem zwischen den beiden Herausgebern bald Streit ausbrach, erschien von dieser Zeitschrift nur eine einzige Nummer (März 1844).

<sup>5</sup> W. Eßbach: „Die Junghegelianer“, München 1988.

sich nicht lange zu halten. Zudem hatte er zur Folge, daß die Junghegelianer trotz einer geteilten kritisch-radikalen Grundhaltung und gemeinsamem revolutionärem Eifer untereinander zunehmend in Streit gerieten, so daß die junghegelianische Bewegung bald auseinander fiel.<sup>6</sup>

Die philosophische Diskussion der Junghegelianer soll Thema dieser Arbeit sein. Es ist meine These, daß die Diskussion eine klare innere Logik besitzt und keineswegs so chaotisch verläuft, wie das Marx und Engels in der zitierten Passage darstellen. Ich gehe weiter davon aus, daß in den Jahren 1840 bis 1845 die Hegelsche Philosophie tatsächlich „verweste“ und im Zuge der junghegelianischen Diskussion durch eine neue Art der Philosophie ersetzt wurde (ein Prozeß, an dem auch Marx selbst maßgeblich beteiligt war). Dieser Prozeß soll auf der Grundlage einer detaillierten Lektüre maßgeblicher Werke des Junghegelianismus dargestellt werden. Es sind dies: Strauß’ „Das Leben Jesu“ (1835/6), Feuerbachs „Kritik der Hegelschen Philosophie“ (1839), „Das Wesen des Christentums“ (1841) und „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ (1843), Marx’ „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ (1843) und „Deutsche Ideologie“ (1845/46) sowie Stirners „Der Einzige und sein Eigentum“ (1844).

Die vier Autoren – D.F. Strauß, L. Feuerbach, K. Marx und M. Stirner – stehen ungeachtet dessen, wer zu ihr gezählt wird und wie sie definiert wird, im Zentrum der junghegelianischen Bewegung. Die Auswahl der genannten Werke ergab sich im Laufe des Studiums der „Hallischen Jahrbücher“ sowie ihrer Nachfolgetitel „Deutsche Jahrbücher“ und „Deutsch-Französische Jahrbücher“ von selbst, da sie in den ausufernden Diskussionen, die in diesen Zeitschriften geführt wurden, einen klar erkennbaren roten Faden bilden.<sup>7</sup> Die

---

<sup>6</sup> McLellan urteilt: „Thus by the end of 1844 the Young Hegelian movement was dead as a coherent force“ (a.a.O., 47).

<sup>7</sup> Vollständigerweise müßten auch die Werke B. Bauers mit einbezogen werden. In Anbetracht des Aufsehens, den seine in der von ihm selbst herausgegebenen „Allgemeinen Litteratur-Zeitung“ erschienenen Artikel erregten, und der erbitterten Kampagnen, die Marx und Engels sowohl in Artikeln als auch in ganzen Büchern (vor allem in der „Heiligen Familie“) gegen ihn führten, ist Bauer unzweifelhaft eine zentrale Figur des Junghegelianismus.

Darstellung der junghegelianischen Diskussion in dieser Arbeit folgt gleichsam den Meilensteinen der turbulenten Entwicklung, die die deutschsprachige intellektuelle Welt zwischen 1835 und 1845 durchmachte, immer im Bewußtsein, daß sie nicht diese gesamte Entwicklung im Blick behalten kann, sondern nur eine Reihe ihrer zentralen Positionen darstellen kann. Wenn im Folgenden zwischen den verschiedenen dargestellten Positionen Zusammenhänge hergestellt werden, soll dies nicht bedeuten, daß diese Zusammenhänge ausschließlich zwischen den jeweiligen Werken bestehen, sondern daß sich die Zusammenhänge, die in der gesamten Diskussion bestehen, anhand der ausgewählten Werke gut aufzeigen lassen.

Wer waren die vier Autoren Strauß, Feuerbach, Marx und Stirner? Was läßt sich aus ihren Biographien über ihre Stellung im akademisch-intellektuellen Umfeld ihrer Zeit erfahren?

#### *Strauß, Feuerbach, Marx und Stirner*

David Friedrich Strauß wurde 1808 in Ludwigsburg als Sohn einer Kaufmannsfamilie geboren. Im Alter von 13 Jahren kam er 1821 ins Gymnasium von Blaubeuren, und von 1825 bis 1829 studierte er am Tübinger Stift; 1831 promovierte er mit einer religionsgeschichtlichen Arbeit zum Dr.phil. Während des Studiums wurde seine Begeisterung für Hegels Philosophie geweckt, und vor Hegels Tod hörte er noch zwei seiner Vorlesungen. Nach einer kurzen Zeit im Dienst der Kirche wurde er Repetent am Tübinger Stift. Diese Stellung mußte er allerdings nach dem Skandal, den das Erscheinen des „Lebens Jesu“ auslöste, aufgeben, worauf er in Ludwigsburg eine Stelle als Lehrer antrat. Doch auch dort blieb er nur ein Jahr; danach schlug er sich bis zum Ende seines Lebens als privater Gelehrter und Schriftsteller durch. Ein Versuch der

---

Ich halte sein Werk aber für zu schillernd und seinen Weg als Denker für zu verschlungen, als daß er in einer Arbeit dieses Umfangs adäquat behandelt werden könnte. Er verdient m. E. eine Monographie, die leider – möglicherweise auf Grund der sehr schlechten Zugänglichkeit seiner Schriften – noch nicht geschrieben ist.

Zürcher Regierung, ihn als Professor der Theologie an die dortige Universität zu berufen, scheiterte 1839 am heftigen Widerstand der Bevölkerung gegen den „Atheisten“ Strauß. Seine im Jahre 1842 geschlossene Ehe wurde vier Jahre später wieder geschieden, und Strauß führte in der Folge mit seinen zwei Kindern ein unstetes Wanderleben. Er veröffentlichte noch einige umfangreiche Werke, die allerdings hinter den radikalen Standpunkt des „Lebens Jesu“ zurückfielen („Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft“ 1841, „Der alte und der neue Glaube“ 1872 sowie die „Volksausgabe“ des „Lebens Jesu“ in den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts). 1872 starb Strauß in Ludwigsburg.<sup>8</sup>

Ludwig Feuerbach wurde 1804 als Sohn des Rechtstheoretikers Paul Johann Anselm von Feuerbach in Ansbach geboren. Von 1817 bis 1822 besuchte er dort das Gymnasium. Danach begann er sein Studium der Theologie in Heidelberg, zog jedoch schon nach zwei Semestern nach Berlin weiter. Dort hörte er Hegel und wechselte 1825 ganz in die Philosophische Fakultät über. 1826 schloß er das Studium ab, promovierte 1828 und habilitierte sich in Erlangen mit der Arbeit „De ratione una, infinita, universali“. Fortan hielt er als Privatdozent Vorlesungen, ohne daß seine Bemühungen um eine Professur von Erfolg gekrönt waren. Schon 1830 erschien sein erstes großes Werk, „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“. Seines radikalen Inhaltes wegen hatte es Feuerbach vorsichtshalber anonym veröffentlicht, doch seine Autorschaft blieb nicht lange geheim. Dies wirkte sich ungünstig auf seine berufliche Karriere aus: wie Strauß sollte es ihm nie gelingen, eine akademische Stellung zu erlangen. 1837 heiratete er Bertha Löw; die eine Porzellanfabrik geerbt hatte, von deren Erträgen er in der Folge lebte. Im selben Jahr begann er, an den „Hallischen Jahrbüchern“ mitzuarbeiten. 1839 erschien die „Kritik der Hegelschen

---

<sup>8</sup> vgl. E. G. Lawler: „David Friedrich Strauß and His Critics“, New York 1986.

Philosophie“, 1841 das „Wesen des Christentums“, 1843 die „Thesen zur Reformation der Philosophie“ und die „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“.

Während der 1848er-Revolution nahm er aktiv an den Beratungen in der Paulskirche teil, zog sich später jedoch immer mehr aus der Öffentlichkeit zurück. Nachdem die Porzellanmanufaktur 1859 Bankrott gegangen war, lebte er bis zu seinem Tod 1872 in zunehmenden finanziellen Schwierigkeiten<sup>9</sup>.

Max Stirner, mit bürgerlichem Namen Johann Caspar Schmidt, wurde am 25. Oktober 1806 in Bayreuth geboren, wo er auch von 1818 bis 1826 das Gymnasium besuchte. Im Wintersemester 1826/27 nahm Stirner sein Studium an der Universität Berlin auf. Er hörte verschiedene Fächer, von Logik über Geographie und Altphilologie bis zu Ethik sowie auch Religionsphilosophie bei Hegel. Nach vier Semestern verließ er Berlin und setzte sein Studium in Erlangen fort, allerdings nur für ein Semester. Erst im Oktober 1832 immatrikulierte er sich wieder in Berlin und begann erneut ein breit gefächertes Studium, diesmal eher historisch ausgerichtet. Im April 1835 bestand er die Prüfung für das höhere Lehramt in fünf Fächern (alte Sprachen, Deutsch, Geschichte, Philosophie, Religion) und trat gleich anschließend sein pädagogisches Probejahr an der Königlichen Realschule zu Berlin an, wo er für eineinhalb Jahre (bis im Herbst 1836) Lateinunterricht erteilte.

In dieser Zeit unterhielt er Kontakte zum oben erwähnten Berliner Doktorclub, begann zu schreiben und vorwiegend in der „Rheinischen Zeitung“ und der „Leipziger Allgemeinen Zeitung“<sup>10</sup> Artikel zu veröffentlichen. Von 1843 bis Mitte 1844 arbeitete er an „Der Einzige und sein Eigentum“, welches Ende Oktober 1844 herauskam. Sofort nach Erscheinen wurde es beschlagnahmt, doch die Beschlagnahme wurde schon bald wieder aufgehoben, mit der Be-

---

<sup>9</sup> vgl. C. Weckwerth: „Ludwig Feuerbach zur Einführung“, Hamburg 2002.

<sup>10</sup> zugänglich in: B. A. Laska (ed): „Max Stirner. Parerga, Kritiken, Repliken“, Nürnberg 1986.

gründung, das Buch sei zu absurd, um wirklich gefährlich zu sein. Trotzdem fand auch Stirner in der Folge keine feste Anstellung mehr und lebte bis zu seinem Tod 1854 in ständiger Geldnot<sup>11</sup>.

Karl Marx schließlich wurde 1818 in Trier in eine Advokatenfamilie geboren. Nach dem Besuch des Gymnasiums in Trier begann er 1835 auf Wunsch des Vaters ein Jurastudium in Bonn. Bereits ein Jahr später zog er nach Berlin und hörte dort hauptsächlich philosophische und historische Vorlesungen, wobei er besonders von der Hegelschen Philosophie angetan war. Er verkehrte im Dokortklub und machte die Bekanntschaft der Brüder Bauer, Stirners, Engels' und anderer radikaler Denker. In der Folge brach er das Jurastudium ab und promovierte 1841 in Philosophie mit einer Arbeit über Demokrit und Epikur. Darauf trat er in die Redaktion der „Rheinischen Zeitung“ ein, später, nach der Übersiedlung nach Paris, gab er zusammen mit Ruge die „Deutsch-Französischen Jahrbücher“ heraus (die Nachfolgepublikation der inzwischen verbotenen „Hallischen“ und „Deutschen Jahrbücher“). In dieser Zeit verfaßte er u.a. die „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ sowie deren „Einleitung“, später folgten die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ und, in Zusammenarbeit mit Engels, die „Deutsche Ideologie“, beides unvollendet und unveröffentlicht gebliebene Manuskripte. Danach wandte er sich – oft in Zusammenarbeit mit Engels – zunehmend der politischen Ökonomie sowie der praktischen politischen und journalistischen Tätigkeit zu. Die meiste Zeit bis zu seinem Tod 1883 verbrachte er unter finanzieller Bedrängnis in London.

Diese vier Lebensläufe weisen einige Parallelen auf: alle vier Autoren kamen im Laufe ihres Studiums mit Hegels Philosophie – oder sogar mit diesem selbst – in Berührung und studierten sie. Alle wandten sich nach einer Phase der Be-

---

<sup>11</sup> Eine ausführliche Biographie bietet J. H. Mackay: „Max Stirner. Sein Leben und Werk“, Freiburg i. Br. 1977.

geisterung von der orthodoxen Hegelschule ab und entwickelten ihre eigenen kritischen Positionen, die sie auch in die Öffentlichkeit trugen. Allen blieb auf Grund der Radikalität ihrer Position eine Karriere im Staats-, Universitäts- oder Kirchendienst verwehrt, so daß sie sich mit intellektueller Gelegenheitsarbeit mehr schlecht als recht durchschlagen mußten. Neben dem generell vorherrschenden Bewußtsein, mit dem Ende der Hegelschen Philosophie auch am Ende einer Epoche angekommen zu sein, macht McLellan in seiner schon mehrfach erwähnten Einleitung diese randständige Position der Junghegelianer für die Radikalität ihres Denkens verantwortlich:

„Hegel, too, in the preface to his ‚Phänomenologie des Geistes‘ said that the age in which he wrote was a time of transition and birth of a new period; spirit was at work giving itself a new form. [The Young Hegelians] apocalyptic tendencies were increased by their position as jobless intellectuals on the marge of society. Having no roots in the society that they were criticising, they could allow their ideas to range at will“ (8).

Die hier angesprochene Freiheit und Ungebundenheit charakterisiert nicht nur den Inhalt des junghegelianischen Denkens, sondern in mehrfacher Hinsicht auch dessen Form. Die wichtigsten Plattformen für die junghegelianische Diskussion waren wie erwähnt die „Hallischen Jahrbücher“ und die „Rheinische Zeitung“, in denen die an ihr beteiligten Denker ihre Artikel veröffentlichten; längere Texte erschienen in Fortsetzungen, Buchpublikationen waren die Ausnahme. Diese Ausrichtung auf das journalistische Schreiben prägte den diskursiven Stil der Junghegelianer unübersehbar: an die Stelle des deutschen Tiefsinnes trat ein aphoristischer, essayistischer Stil, lange und komplexe Argumentation verschwand zugunsten der Assoziation und des Details, Inspiration ersetzte Begründung. Hinzu kommt eine kreative Vermischung der Themen und Fachgebiete: bald verband sich Politik mit Religion, Religion mit Philosophie, Philosophie mit Naturwissenschaft.

Aus all diesen Gründen hinterlassen die Schriften der Junghegelianer oft einen unordentlichen Eindruck und wirken enttäuschend, wenn man in ihnen die

Durchkomponiertheit der idealistischen Systeme sucht. Dieser Anspruch muß aufgegeben werden, wenn die spezifische Leistung des junghegelianischen Denkens sichtbar werden soll.

### *Die Leistung der Junghegelianer*

Über die Leistung der Junghegelianer ist sich die Forschung uneins. Dies ist nicht schwer zu erklären: unter dem Begriff „Junghegelianer“ wird eine große Anzahl Personen zusammengefaßt, von denen längst nicht alle hegelgeschulte Fachphilosophen sind und damit der engen Definition des Begriffes entsprechen. Es ist daher nicht von vornherein klar, nach welchem Maßstab sie zu beurteilen sind – sind sie Fachphilosophen? Und falls ja, sind sie Epigonen Hegels oder Revolutionäre des Denkens? Oder sind sie gar keine Philosophen, sondern Journalisten oder Politiker? Oder Sozialtheoretiker? Diese Fragen müssen in jeder Auseinandersetzung mit den Junghegelianern beantwortet werden, und die Antworten sind entsprechend ausschlaggebend für die Beurteilung der Qualität des junghegelianischen Denkens.

In dieser Arbeit sollen Strauß, Feuerbach, Marx und Stirner als Denker, die sich um eine Erneuerung der Philosophie bemühten, beurteilt werden. Auch wenn nicht alle hier besprochenen Werke der Fachphilosophie zuzurechnen sind (Strauß' „Leben Jesu“ ist beispielsweise eindeutig ein theologisches Werk, Stirners „Einzigere“ gehört ins Fach Sozialtheorie und ins Genre der politischen Pamphlete), werden doch alle im Hinblick auf ihre Rolle bei der Erneuerung der Philosophie betrachtet. Die hier zur Anwendung kommende Perspektive richtet sich entsprechend nicht aufs Detail, sondern sucht die philosophisch relevante Gesamtaussage der jeweils besprochenen Werke in den Blick zu bekommen.

Zur inhaltlichen Einstimmung sollen hier zwei in ähnlicher Weise vorgehende Darstellungen diskutiert werden. Beide verstehen das junghegelianische Denken als Beitrag zur Entwicklung der Philosophie und beurteilen die Leistungen



der Junghegelianer nach dem entsprechenden Maßstab. Dabei kommen sie allerdings zu ganz unterschiedlichen Resultaten.

Karl Löwith interessiert sich im erwähnten Werk „Von Hegel zu Nietzsche“ für die Junghegelianer vor allem in ihrer Rolle als Epigonen Hegels. Sein Urteil über sie als Gruppe, über ihre Gesamtleistung könnte vernichtender nicht sein: „Ihre Schriften sind Manifeste, Programme und Thesen, aber kein in sich selber gehaltvolles Ganzes, und ihre wissenschaftlichen Demonstrationen wurden ihnen unter der Hand zu effektvollen Proklamationen, mit denen sie sich an die Masse oder auch an den Einzelnen wenden. Wer ihre Schriften studiert, wird die Erfahrung machen, daß sie trotz ihres aufreizenden Tons einen faden Geschmack hinterlassen, weil sie mit dürftigen Mitteln maßlose Ansprüche stellen und Hegels begriffliche Dialektik zu einem rhetorischen Stilmittel breittreten“ (88).

Diese Haltung wird sofort verständlich, wenn man vor Augen führt, wie unwahrscheinlich stark Löwiths Verständnis von Feuerbach, Ruge, Stirner, Marx und Bruno Bauer von seiner umfassenden Kenntnis der Hegelschen Philosophie beeinflusst ist. Er geht so vor, daß er jeweils eine Äußerung eines Junghegelianers unmittelbar an ihrem thematischen Gegenstück bei Hegel mißt und dann für minderwertig erklärt, weil kein Junghegelianer an die Komplexität der Hegelschen Philosophie herankomme. Die Möglichkeit, daß ein Junghegelianer tatsächlich, und nicht nur in seiner Einbildung, an etwas wahrhaft Neuem arbeitete, was ein neutraleres Beurteilungsraster erforderlich machen würde, schließt Löwith von vornherein aus. In den der kollektiven Verurteilung folgenden Einzeldarstellungen finden folgerichtig Feuerbach und Stirner keine Gnade. Nur Marx wird geschont, weil er nach Löwiths Meinung als Einziger Hegels Reflexionsniveau erreicht habe.

Löwith sieht Feuerbach als den großen Veränderer der Hegelschen Philosophie. Obwohl er sich in dieser außerordentlich gut auskannte,<sup>12</sup> habe er sich später – in „verändernder“ Absicht – gegen seinen ehemaligen Lehrer gewandt. Er wolle die auf sich selbst konzentrierte und rückwärts gewandte Philosophie Hegels durch eine neue, in die Zukunft blickende Art des Denkens ersetzen. Die Philosophie müsse wieder einen Zugang zur sinnlichen Welt finden, sie müsse endgültig ihre herkunftsbedingten Bindungen an die Theologie kappen, sie müsse das Unendliche, Absolute als nichtexistent anerkennen, endlich den Menschen als das, was er ist, nämlich ein geschlechtliches Sinnenwesen, fassen. Da Löwith alle diese Anliegen Feuerbachs nicht als Wünsche an die Philosophie im Allgemeinen, sondern als Änderungs- und Ergänzungsvorschläge für Hegels System versteht, erstaunt es nicht, daß sein abschließendes Urteil über Feuerbach fast verächtlich klingt: „Gemessen mit dem Maß von Hegels Geschichte des ‚Geistes‘ muß Feuerbachs massiver Sensualismus gegenüber Hegels begrifflich organisierter Idee als ein Rückschritt erscheinen, als eine Barbarisierung des Denkens, die den Gehalt durch Schwulst und Gesinnung ersetzt“ (107).

Stirner ergeht es noch übler. Wie auch B. Bauer wird ihm vorgeworfen, er lasse die Philosophie überhaupt „in einem radikalen Kritizismus und Nihilismus *verenden*“ (94). Im Abschnitt über Stirner kommt Löwith allerdings auf diesen Vorwurf nicht zurück; seine Kritik bezieht sich nicht einmal direkt auf Stirner, sondern begnügt sich damit, einige Passagen aus Marx’ ausufernder Polemik gegen diesen zu zitieren, laut denen schon Marx in Stirners Abriß der Weltgeschichte eine Verballhornung des Hegelschen Geschichtsschemas gesehen hatte. Das Ziel dieses Abschnittes ist offensichtlich der Nachweis, daß Stirner gegenüber Hegel nichts Neues gebracht habe und nur das Alte in verwässerter und verfälschter Form wiedergekaut habe.

---

<sup>12</sup> So urteilt Löwith auf Grund der 1835 erschienenen „Kritik des Antihegel“, einer gegen einen Gegner Hegels gerichteten souveränen Verteidigungsschrift, in welcher Feuerbach die Argumente des unglücklichen Angreifers als Resultat von dessen mangelndem Verständnis Hegels entlarvt.

Einzig Marx findet bei Löwith Gnade, denn er sei der Einzige, der es „an begrifflicher Schärfe und Gelehrsamkeit mit Hegel aufnehmen könne“. Dies gelte allerdings nicht für seine Schriften aus der hier interessierenden Periode: „Wie sehr [Marx] an Hegel geschult ist, zeigen aber weniger seine durch Feuerbach beeinflussten Frühschriften, die sich unmittelbar auf Hegel beziehen, sondern vielmehr das Kapital, dessen Analysen, trotz ihrer inhaltlichen Entferntheit von Hegel, nicht denkbar sind ohne die Einverleibung von Hegels Art, ein Phänomen zum Begriff zu bringen“ (120). In Hinsicht auf die hier in Frage stehenden frühen Schriften Marx’ versucht Löwith nachzuweisen, daß Marx sich zwar bemühte, die Hegelsche Philosophie zu überwinden, indem er sie „umkehrte“ oder praktisch machte, daß er aber zu dieser frühen Zeit noch nicht verstanden habe, daß gerade die Umkehrung in die Praxis in der Hegelschen Philosophie schon angelegt sei (124); daß sein Vorhaben also verfehlt und das Resultat jugendlicher Unkenntnis der Materie gewesen sei.

Insgesamt stellt Löwith den Junghegelianern ein denkbar schlechtes Zeugnis aus: ihr Versuch, die Hegelsche Philosophie „abzuändern“, sei kein philosophisch eigenständiges Unterfangen gewesen und zudem in der Ausführung gescheitert. Da ist es ein schwacher Trost, daß er am Ende des Abschnittes über Feuerbach widerstrebend zugibt: „Und doch wäre es ein großer Irrtum zu meinen, man könnte auf dem hohen Roß einer verstorbenen Philosophie des Geistes über den ‚Materialismus‘ des 19. Jahrhunderts hinwegsetzen. Feuerbachs Versinnlichung und Verendlichung von Hegels philosophischer Theologie ist schlechthin zum Standpunkt der Zeit geworden, auf dem wir nun alle – bewußt oder unbewußt – stehen“ (108).

Eine weitaus bessere Meinung von der Leistung der Junghegelianer bezeugt Horst Stuke in seiner Studie „Philosophie der Tat“<sup>13</sup>. Er möchte zeigen, daß „der von [den Junghegelianern] proklamierte und vollzogene Übergang zur Philosophie der

---

<sup>13</sup> H. Stuke: „Philosophie der Tat“, Stuttgart 1963.

Zukunft und der Tat sowohl hinsichtlich seiner Voraussetzungen wie seines Ansatzes und seiner Durchführung ein philosophisch und geistesgeschichtlich selbständiger Vorgang ist“ (36). Daß diese Ansicht sich in der philosophiehistorischen Forschung (noch) nicht habe durchsetzen können, lastet Stuke einerseits Löwith an, dessen vernichtendes Urteil über die Junghegelianer seit dem erstmaligen Erscheinen von „Von Hegel zu Nietzsche“ 1941 richtungsweisend gewesen sei, andererseits aber auch Marx selbst, dessen wenig schmeichelhafte Meinung über seine Kollegen bereits angesprochen wurde.

Stuke seinerseits sieht die Leistung der Junghegelianer in der Entschlossenheit, mit der sie das zentrale philosophische Problem ihrer Zeit angingen und, wenn auch nicht dauerhaft lösten, so doch formulierten. Dieses Problem, die „Krise der ‚christlich-germanischen Welt‘“, die „Zerrissenheit der Zeit“, sei auch schon für Hegel die zentrale Aufgabe gewesen, und er habe darauf mit seiner auf Versöhnung und Harmonisierung der Gegensätze gerichteten Philosophie geantwortet. Die Junghegelianer betrachteten das Problem dadurch aber nicht als gelöst, denn die Versöhnung habe nur im Gedanken stattgefunden, nicht aber in der Wirklichkeit.

Das junghegelianische Programm der Philosophie der Tat zielt demgegenüber darauf ab, „[...] die Entfremdung und Zerrissenheit des Menschen aufzuheben, und zwar durch die reale und vollständige Vereinigung von Idee und Wirklichkeit, allgemeinem Wesen und besonderer Existenz, d. h. durch die ‚Wiederherstellung‘ der Totalität des Menschseins“ (249). Dies ist erst dann möglich, wenn das wahre Wesen des Menschen und die zu diesem passenden (Lebens-)Bedingungen in der Theorie bekannt sind und in der Praxis auch angestrebt werden können. Die philosophische Position der Junghegelianer, die dies gewährleisten kann, wird damit zu einer treibenden Kraft im Ablauf der Geschichte, eben zur Philosophie der Tat: die Vollendung der Geschichte soll von den Menschen selbst projiziert und herbeigeführt werden. „Damit wird die Kernzone der Philosophie der Tat offenbar und das konstitutive Merkmal der von ihr geforderten Tat und Verwirklichung beleuchtet. Denn diese ist im letz-

ten dadurch bestimmt, daß sie das von Hegel ausschließlich Gott vorbehaltene Werk der Vollendung selbst vollbringen will, die Verwirklichung der Philosophie identisch mit der ‚Erlösung‘ der Menschheit sein soll“ (254).

Diese Forderung an die Philosophie war allerdings nach Stukes Meinung von vornherein zum Scheitern verurteilt, weil sie von der Philosophie etwas verlangte, was diese ihrem Wesen nach gar nicht zu leisten imstande ist. Die Leistung der Junghegelianer bestand denn auch wie festgehalten nicht darin, diese Forderung zu erfüllen, sondern darin, sie als Antwort auf die Krise der Zeit zu finden und zu formulieren. Darin sieht Stuke einen wertvollen und eigenständigen Beitrag zur Entwicklung des Denkens im 19. Jahrhundert.

Diese beiden Beispiele zeigen sehr schön, wie unterschiedlich die Ausrichtung und Qualität des junghegelianischen Denkens beurteilt wird. Löwith betrachtet die Bemühungen von Feuerbach, Stirner und Marx als überflüssige (und mißlungene) Versuche, die Hegelsche Philosophie weiterzuentwickeln bzw. abzuändern. Stuke dagegen sieht im Denken der Junghegelianer nicht ein primär auf Hegel ausgerichtetes Unterfangen, sondern das Bemühen, die Problematik der Zeit begrifflich zu fassen und zu einer Lösung zu bringen; wobei diese Problematik nicht erst durch Hegel entstanden ist, sondern im Gegenteil auch von diesem selbst schon bearbeitet worden war – allerdings auf eine für die Junghegelianer unbefriedigende Weise. Daß der Lösungsversuch der Junghegelianer letztlich erfolglos bleibt, liegt für Stuke nicht an der mangelhaften Ausführung derselben, sondern daran, daß die Junghegelianer in ihrem reformerischen Eifer die Kräfte und Möglichkeiten der Philosophie überschätzt haben.

#### *Zielsetzung dieser Arbeit*

Auch ich gehe davon aus, daß die junghegelianischen Bemühungen um eine Revolution im Denken ein eigenständiges Unternehmen sind, das zudem – als Erneuerung der Philosophie – mit Erfolg durchgeführt und abgeschlossen

werden konnte. In der folgenden Darstellung der Diskussion der Jahre 1835 bis 1845 soll gezeigt werden, wie sich diese Erneuerung im Einzelnen vollzieht und welche Parameter sich dabei als entscheidend herausstellen. Die Arbeit ist demnach metatheoretisch ausgerichtet: die Auswahl der Parameter, die bei der Erneuerung der Philosophie zur Sprache kommen, erlaubt Rückschlüsse darauf, welche Punkte die Junghegelianer in eine Definition der Philosophie aufnehmen würden, und die im Laufe der Erneuerung der Philosophie vorgenommenen (Neu-)Definitionen dieser Parameter ergeben in ihrer Gesamtheit die junghegelianische Antwort auf die Frage „Was ist Philosophie?“<sup>14</sup>.

Auch die Frage, inwiefern die „fachfremden“ Schriften – das theologische „Leben Jesu“, der sozialtheoretische „Einzige“, Marx' ökonomische Studien – Bestandteil einer Erneuerung der Philosophie sein können, gehört in diesen metatheoretischen Horizont.

Neben dieser metatheoretischen Perspektive unterscheidet sich die Arbeit in einem weiteren Punkt von vergleichbaren Untersuchungen: sie nimmt kaum direkten Bezug auf Hegel, sondern bringt seine Philosophie nur insofern und in der Gestalt zur Sprache, als sie von den Junghegelianern selbst zum Zwecke der Kritik dargestellt wird; dasselbe gilt für das ebenfalls kritisierte Christentum und die idealistische Philosophie als Ganzes.

Verschiedene Gründe legen dieses Vorgehen nahe. Erstens soll auf diese Weise deutlich werden, wie die Junghegelianer den Idealismus und das Christentum interpretierten und welche Punkte sie daran störten, gegen welches Feindbild sie also kämpften. Zweitens würde eine angemessene separate Darstellung der von den Junghegelianern kritisierten Aspekte von Hegels Philosophie in jedem Fall einiges umfangreicher ausfallen als die Darstellung der junghegelianischen Kritik selbst, so daß ein Ungleichgewicht zugunsten Hegels entstünde. Drittens

---

<sup>14</sup> Ein Thema, bei dem zumindest im kontinentaleuropäischen Raum ein bedauerliches Forschungsdefizit festzustellen ist – die Frage, wie Philosophen und Philosophinnen zu ihren Aussagen kommen, scheint hier kein großes Interesse zu genießen.

würden solche Darstellungen die Arbeit massiv verlängern und komplizieren, so daß die innere Logik und inhaltliche Stringenz des junghegelianischen Denkens in den Hintergrund gerückt würde. Ein gesondertes Eingehen auf Hegels Philosophie hätte viertens zur Folge, daß vor der Kritik der Junghegelianer an Hegel deren Hegelinterpretation diskutiert werden müsste – eine unnötige Ausweitung, die wiederum vom eigentlichen Ziel der Arbeit, die kritische und rekonstruktive Leistung der Junghegelianer zu würdigen, ablenken würde; es geht nicht darum, die Hegelinterpretation der Junghegelianer zur Diskussion zu stellen, sondern die neue Position, die sich aus ihrer Auseinandersetzung mit Hegel entwickelt. Fünftens, und dies ist ausschlaggebend, bin ich der Ansicht, daß sich die spezifische Eigenart des junghegelianischen Denkens einem direkten und unvoreingenommenen Blick eher erschließen wird als einer Perspektive, die es immer schon in Abhängigkeit von etwas anderem interpretiert. Die junghegelianische Philosophie soll nicht als Anhängsel der Philosophie Hegels, sondern als unabhängige Denkleistung gewürdigt werden, und dies ist m.E. nur dann möglich, wenn ihre Darstellung „bei null“ beginnt.

Die Erneuerung der Philosophie durch die Junghegelianer wird im Folgenden wie eine Geschichte erzählt; eine Geschichte mit einem Anfang und einem Ende, strukturiert durch einander ablösende Ereignisse – die einzelnen Argumente der Kritik am Alten und die verschiedenen Schritte im Aufbau von Neuem – und die Zusammenhänge zwischen ihnen; diesen beiden Hauptabschnitten der Kritik und des Aufbaus entsprechend ist die Arbeit in zwei Kapitel gegliedert. In der ersten Phase der Kritik werden die dominierenden geistigen Strömungen der damaligen Zeit angegriffen: die christliche Religion und die spekulative Philosophie, d.h. der Idealismus. Die Kritiker Strauß und Feuerbach bedienen sich dabei zweier verschiedener Methoden, die ich als Kritik und Demontage bezeichnen möchte. Eine Theorie, eine Philosophie oder eine Religion zu demontieren heißt, ihr durch die Aufdeckung ihrer wahren Ursprünge eine fal-

sche Legitimität zu nehmen, die durch lange Gewöhnung und Vergessengehen der Ursprünge zustande gekommen ist. Die Aufdeckung der Illusionen hat unweigerlich zur Folge, daß die betreffende Philosophie oder Religion ihrer Autorität verlustig geht. Dies tut Strauß mit den evangelischen Geschichten, die in der Folge ihren Status als Zeugnisse des Wirkens Gottes auf Erden verlieren, und Feuerbach mit den Dogmen des christlichen Glaubens, die ebenfalls ihres göttlichen Status entkleidet und zu psychischen Phänomenen erklärt werden. Auch die idealistische Philosophie wird durch Feuerbach demontiert: durch Aufklärung ihres Ursprunges und damit ihrer inneren Funktionsweise zeigt Feuerbach, daß sie ihre Aufgaben nicht erfüllen kann.

Kritik üben bedeutet dagegen, eine Sache nicht mit Bezug auf ihre Ursprünge, sondern in Hinsicht auf ihre Auswirkungen für schlecht zu erklären. Feuerbach verwendet die Methode der „einfachen“ Kritik, um die christliche Religion als institutionalisierte Macht der Gegenwart aufs Korn zu nehmen.

Der zweiten Phase der Erneuerung der Philosophie, der Phase der Rekonstruktion, ist das zweite Kapitel der Arbeit gewidmet. An die Stelle des desavouierten Idealismus soll ein neues Modell von Philosophie gesetzt werden, dessen Ausarbeitung sich Feuerbach und Marx widmen. Feuerbach betreibt diese Arbeit gewissenhaft, in eigens diesem Zweck gewidmeten Schriften, während sie bei Marx eines der vielen Resultate einer allgemeinen philosophischen Selbstfindung ist. Der Rekonstruktionsprozeß wird abgeschlossen durch Stirner, der das neue Modell von Philosophie in die Tat umsetzt und generell sowohl die kritischen wie auch die konstruktiven Gedanken aller Junghegelianer zu einer Theorie zusammenfaßt.



## I KRITIK

---

### **Strauß: „Das Leben Jesu“**

Der erste Abschnitt der Erneuerung der Philosophie, die Phase der Kritik und Demontage, beginnt 1835 mit Strauß' bibelkritischem Werk „Das Leben Jesu“<sup>1</sup>. In dessen erstem Teil bemüht sich Strauß, die in den Evangelien festgehaltene Lebensgeschichte Jesu auf atheistischer Basis nachzuerzählen; d.h. für alle Wunder und sonstigen göttlichen Eingriffe ins Geschehen auf Erden eine andere Erklärung als die traditionelle übernatürliche zu finden, welche alle Wunder fraglos auf die Einwirkung Gottes zurückführt. Er tut dies, indem er alle evangelischen Geschichten zu „Mythen“ erklärt.

Eine Erzählung ist dann ein Mythos<sup>2</sup>, wenn „Fakta einer übersinnlichen Welt“ darin verarbeitet oder das Ganze in „wunderbarer“ bzw. symbolischer Sprache abgefaßt ist (I, 29). Strauß unterscheidet drei Typen von Mythen: den philosophischen, den historischen und den poetischen Mythos. Der philosophische

---

<sup>1</sup> D. F. Strauß: „Das Leben Jesu“, Tübingen 1835/36.

<sup>2</sup> Strauß verwendet durchwegs die lateinische Form Mythos.

Mythus unterscheidet sich dadurch von den beiden anderen, daß in ihm „ein bloßer Gedanke, eine Speculation oder Zeitidee“ (I,30) durch eine Geschichte dargestellt wird, während der historische Mythus eine im Prinzip historische Begebenheit darstellt, diese aber mit übernatürlichen Elementen durchsetzt; der poetische Mythus schließlich enthält derart viele phantastische Elemente, daß die ursprüngliche Idee oder Begebenheit dahinter nicht mehr auszumachen ist (I,30). Strauß interpretiert die Erzählungen des Neuen Testaments allesamt als philosophische Mythen, also als Geschichten, die jeweils eine bestimmte Idee oder Vorstellung zum Ausdruck bringen, die vom Verfasser selbst oder auch vom „Geist des Volkes“ stammt, ohne notwendigerweise auf einem historisch nachweisbaren Ereignis zu basieren.

Strauß grenzt diesen Ansatz scharf von einem anderen atheistischen Auslegungsmuster ab, das im 18. und 19. Jahrhundert beliebt war: die „natürliche Erklärung“. Die natürliche Erklärung nimmt an, daß die Menschen vor zweitausend Jahren auf Grund ihrer mangelhaften wissenschaftlichen Kenntnisse natürliche Ereignisse wie beispielsweise Blitzschläge oder Überflutungen als göttliche Zeichen interpretierten, worauf die evangelischen Schriftsteller diese Ereignisse als Wunder in ihre Berichte einflochten. Dementsprechend ist für „natürliche“ Bibelinterpreten der Kern jedes Wunders ein nicht erkanntes oder nicht verstandenes Naturereignis.

In seiner Untersuchung geht Strauß äußerst systematisch vor. Jede einzelne evangelische Geschichte wird zuerst auf Unterschiede zwischen den synoptischen Varianten untersucht; als Zweites werden die traditionell-übernatürliche sowie die natürliche Erklärung der betreffenden Geschichte angeführt; und schließlich beweist Strauß, daß es sich bei der Erzählung um einen philosophischen Mythus handelt, indem er aufzeigt, welche philosophische Idee oder Vorstellung in ihr ausgedrückt ist und wie die evangelischen Schriftsteller auf die jeweilige Form der Geschichte gekommen sind.

Da Strauß von diesem Vorgehen auf den gesamten 1400 Seiten des ersten Teiles nie abweicht, genügt es, hier stellvertretend für alle anderen Episoden der Lebensgeschichte Jesu ein Beispiel anzuführen: die Geschichte der Taufe Jesu. Die synoptischen Evangelien berichten von der Taufe Jesu durch Johannes bis auf wenige Einzelheiten übereinstimmend, daß unmittelbar nach der Taufe der Himmel sich geöffnet habe, der Heilige Geist in Form einer Taube über Jesus geschwebt sei und eine (Gottes) Stimme vom Himmel herab verkündet habe, Jesus sei Gottes Sohn und genieße sein Wohlgefallen (vgl. Matth. 3,16ff, Mark. 1,10ff und Luk. 3,21ff).

Die traditionelle übernatürliche Auslegung dieser Stelle vertritt die Meinung, aus der weitgehenden Übereinstimmung der drei Berichte lasse sich schließen, daß sich die Ereignisse genau wie beschrieben abgespielt hätten, daß also Taube und Himmelsstimme für alle Anwesenden äußerlich sicht- und hörbar gewesen seien. Strauß hält jedoch verschiedene Aspekte dieser Geschichte – so die anthropomorphen Vorstellungen vom physischen Niedersteigen Gottes (der demzufolge über den Wolken wohnt), von einem Heiligen Geist, der sich wie ein endliches Wesen von einem Ort zum anderen verschieben könne (und dies erst noch in Form einer Taube), endlich von einem in einer bestimmten Sprache sich artikulierenden Gott – für unvereinbar mit einem „gebildeten“ Glauben (I,376). Eine Lösung wäre, das Vernehmen der Stimme zur Vision zu erklären; doch dieser Weg scheitere daran, daß die verschiedenen Versionen des Berichtes in ihren Angaben, wer genau die Stimme gehört habe, voneinander abwichen, so daß man, wenn man alle drei mit gleich viel Respekt behandeln wolle, eine eigentliche Massenvision annehmen müsse. Wenn man (konsequenterweise) auch die Taube als Massenvision interpretiere, werde die ganze Sache unglaublich (I,378).

Die konsequent natürliche Interpretation dieser Geschichte dagegen nimmt an, daß natürliche Phänomene wie ein plötzliches Teilen der Wolken, gefolgt von einem Sonnen- oder Blitzstrahl, einem zufällig vorbeifliegenden Vogel und

einem überraschenden Donnerschlag als Grundlage der Geschichte dienten (I, 380).

Strauß' Interpretation der Erzählung als philosophischer Mythos lautet folgendermaßen: in ihrer überlieferten Form sei sie das Ergebnis eines starken Bedürfnisses, alttestamentliche Prophezeiungen über das Erscheinen des Messias als verwirklicht zu betrachten – d. h. die Idee, die in der Geschichte zum Ausdruck gebracht werde, sei die des Erscheinens des Messias. Um zu belegen, wie stark die evangelischen Schriftsteller von diesen alttestamentlichen Prophezeiungen beeinflusst waren, führt Strauß Stellen aus Jesaia und den Psalmen an, deren hebräische Formulierungen er in den entsprechenden Passagen der Synoptiker und auch zweier verlorener apokrypher Evangelien auf Griechisch fast wörtlich wiedergegeben sieht; die Geschichte beruhe also nicht auf Augenzeugen- oder sonstigen Berichten, sondern vorwiegend auf der (unbewußten) Erinnerung an und Übersetzung von altbekannten Prophezeiungen (I, 383–388).

Das Einzige, was Strauß den überlieferten Geschichten an historischer Wahrheit zugesteht, ist die Tatsache, daß irgendwann ein Mensch namens Jesus von einem Menschen namens Johannes eine Taufe empfing (I, 390); die Begleitumstände hält er für verschnörkelnde Hinzudichtung der jeweiligen Autoren: „Waren auf diese Weise die himmlische Stimme und der als Taube herabschwebende göttliche Geist aus jüdischen Zeitvorstellungen Bestandtheile der christlichen Sage von den Umständen bei Jesu Taufe geworden: so ergab sich als ergänzender Zug das Sichaufthun des Himmels von selbst, weil nämlich das einmal sinnlich vorgestellte pneuma doch auch eine Gasse haben mußte, um durch das Himmelsgewölbe auf Jesum herunterkommen zu können“ (I, 389).

Erinnern wir uns an die Charakteristika eines Mythos: dieser ist die Darstellung einer Idee, die dem Schriftsteller von einer höheren Instanz eingegebenen wurde, in Form einer historischen Begebenheit; welche höhere Instanz Strauß als „Geist eines Volkes oder einer Gemeinde“ bezeichnet hatte (I, 52). Dieser manifestiert sich im angeführten Beispiel als Messiasglaube, der im Volk und so

auch bei den synoptischen Schriftstellern verbreitet war und der auf den im Alten Testament gemachten Vorhersagungen beruhte. Strauß ist der Meinung, daß diese Vorhersagungen im damaligen Geistesleben einen derart prominenten Platz einnahmen, daß die entsprechenden Formulierungen der Niederschrift bestimmter späterer Ereignisse ihre Form verliehen und sie damit zu Manifestationen der göttlichen Macht in der menschlichen Sphäre machten.

So weit die Geschichte der Taufe Jesu. In analoger Weise handelt Strauß alle von den Synoptikern überlieferten Episoden aus dem Leben Jesu ab, so daß schließlich das Neue Testament ohne Mitwirkung Gottes zustande gekommen zu sein scheint und Jesus sich als ein gewöhnlicher, wenn auch begabter Mensch erweist. Jede einzelne Geschichte wird in ihren synoptischen Varianten verglichen, und auch die jeweils entsprechende natürliche Erklärung wird referiert. Jedes Mal verwirft Strauß die natürliche Erklärung, ebenso die traditionelle, übernatürliche Interpretation; dafür zeigt er, welche philosophische Idee oder Vorstellung sich in der Geschichte ausdrücke. So erklärt Strauß alle Geschichten des Neuen Testamentes zu philosophischen Mythen.

Welches Ziel verfolgt Strauß mit dieser langen, akribisch ausgeführten Arbeit? Geht es ihm darum, die Nichtexistenz Gottes zu beweisen? Oder will er die Bibel als Grundlage des christlichen Glaubens diskreditieren? – Keines von beidem scheint der Fall zu sein:

Strauß ordnet sein Werk in eine exegetische Tradition ein, die es nicht nur in der christlichen Religion gebe und der es darum gehe, die „veralteten“ schriftlichen Grundlagen der jeweiligen Religion einer moderneren Gemeinschaft von Gläubigen verständlich zu machen. Unweigerlich tue sich nämlich zwischen „Geist und Form der alten Urkunden“ und der „neueren Bildung“ (I,1) der Gläubigen ein Graben auf. Besonders deutlich zeige sich dieses Problem immer dann, wenn eine alte Religionsurkunde von göttlichen Eingriffen in die

menschliche Sphäre in Form von Wundern berichtet, in welchem Falle der „gebildete Standpunkt“ folgendes Dilemma erfährt: „*Das Göttliche kann nicht so (theils überhaupt unmittelbar, theils noch dazu roh) geschehen sein, oder das so Geschehene kann nicht Göttliches gewesen sein*“<sup>3</sup> (I, 2).

Der Exegese stehen zur Lösung dieses Problemes zwei Wege offen: entweder sie interpretiert bzw. erklärt die heilige Geschichte so, daß das Göttliche sich in Tat und Wahrheit anders manifestiert habe (daß der Bericht also nicht wahrheitsgemäß sei), oder sie räumt zwar die Wahrheit des Tatsachenberichtes ein, verneint aber, daß es sich dabei um eine Manifestation des Göttlichen gehandelt habe. In beiden Fällen ist es das Ziel, das Gottesbild der alten Schriften mit demjenigen ihrer „neuen“ Leser zu vermitteln; und die gute Art, dies zu tun, sei die, bei welcher der Exeget offen eingesteht, daß sein Standpunkt von der Sichtweise der ursprünglichen Schriftsteller abweicht, dann in eigener Verantwortung das Unwesentliche vom Wesentlichen scheidet und Letzteres schließlich preisgibt, damit der Weg frei ist, die göttliche Botschaft in zeitgemäßerer Form zu kommunizieren (ibid.).

Diese Vermittlungsarbeit möchte Strauß für die Lebensgeschichte Jesu leisten, indem er alle Erzählungen des Neuen Testamentes zu philosophischen Mythen erklärt und damit die Gläubigen von der Verpflichtung befreit, vernunftwidrige Geschichten glauben zu müssen.

Strauß ist nicht der Erste, der den Mythusbegriff auf die Bibel anwendet; er kritisiert jedoch an seinen Vorgängern, sie hätten dies weder konsequent noch umfassend genug getan. Weil Mythen per definitionem in einer schriftlosen Zeit entstanden sein müssen, hält Strauß eine gewisse Zurückhaltung in der Anwendung des Begriffes auf das Neue Testament zwar für gerechtfertigt;

---

<sup>3</sup> Hervorhebung von Strauß. Im Folgenden gilt: wo nicht anders angegeben, stammen Hervorhebungen in den Zitaten von den jeweils zitierten Autoren; Kommentare und Ergänzungen meinerseits stehen in eckigen Klammern, Auslassungen sind durch drei Punkte markiert.

doch habe sich seit Schellings Mythosaufsatz<sup>4</sup> die Ansicht durchgesetzt, daß auch über Jesus zahlreiche Geschichten zunächst mündlich tradiert worden seien, so daß einer mythischen Auslegung auch des Neuen Testamentes nichts mehr im Wege zu stehen brauche (I,38ff). Trotzdem seien gewisse seiner Vorgänger bei der Auslegung des Neuen Testamentes davor zurückgeschreckt, den Anspruch auf historische Wahrheit ganz aufzugeben, obwohl sie bei der Anwendung der mythischen Interpretation auf das Alte Testament großzügig und konsequent gewesen waren (I,49).

Außerdem hätten sie, wenn sie einzelne Geschichten als Mythen interpretierten, durchwegs historische Mythen angenommen und keine philosophischen. Damit seien sie über die natürliche Erklärung eigentlich nicht hinausgekommen; der Begriff des historischen Mythos erlaube es ja, aus einer wunderbaren Geschichte einen „natürlichen und als geschichtlich festzuhaltenden Kern herauszuschälen“ (I,42); die göttlichen Interventionen seien in einem solchen Falle nicht von den Beteiligten selbst als solche erfahren worden, sondern die Erzähler hätte gewisse Elemente von Augenzeugenberichten als solche interpretiert. Jedenfalls wird die historische Wahrheit der biblischen Geschichten, wenn diese als historische Mythen interpretiert werden, mehr oder weniger zugestanden. Neben der daraus erfolgenden Vermischung von natürlichem Standpunkt und historischem Mythos sei auch die Tatsache, daß von den vorgeblich mythisch interpretierenden Kommentatoren kaum philosophische Mythen ausgemacht worden seien, ein Hinweis auf mangelnde Konsequenz in der Anwendung des Prinzipes; es handle sich dabei, so Strauß, um einen „Mangel an Zutrauen zum Geist und zur Idee, als ob diese nicht im Stande wären, rein aus sich heraus Erzählungen zu erzeugen“ (I,46). Strauß' eigene Überzeugung ist es dagegen, wie wir gesehen haben, daß die evangelischen Geschichten samt Gott und den Wundern aus dem „Geiste des Volkes und der Gemeinde“ hervorgegangen sind.

---

<sup>4</sup> F. W. J. Schelling: „Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt“ (1793), München 1979. (Band 1 der Gesamtausgabe im C. H. Beck-Verlag.)

Strauß hat damit die Bibel als Quelle des christlichen Glaubens demontiert. Er hat nachgewiesen, daß die Geschichten, die traditionell als Belege für die Existenz Gottes und sein Interesse an den Menschen gegolten haben, menschliche Schöpfungen sind: die Wunder sind keine Handlungen Gottes und auch nicht dem göttlichen Anteil in der Natur Jesu zuzuschreiben. Auch die Möglichkeit, daß ein evangelischer Schriftsteller ein an sich natürliches Ereignis, das ihm von Augenzeugen berichtet wurde, unter göttlicher Inspiration in eine Wundergeschichte verwandelte, schließt Strauß aus. Die Inspiration der Schriftsteller kam nicht von Gott, sondern vom „Geist des Volkes“, und dieser ist fähig, aus sich heraus Geschichten zu erzeugen, ohne ein tatsächliches Ereignis als Basis zu benötigen; die biblischen Geschichten haben keinerlei historischen Wahrheitsgehalt.

Dieser Befund ist eindeutig und radikal. Dennoch scheint es nicht Strauß' primäre Absicht gewesen zu sein, den christlichen Glauben zu zerstören und der Bibel jeglichen Wert abzusprechen; vielmehr wollte Strauß den Glauben modernisieren, damit er weiterhin die Menschen begeistern könne. Die Aussage des ersten Teiles des „Lebens Jesu“ ist deshalb zutiefst ambivalent: einerseits basiert das Buch auf einem radikalen Atheismus, der den Glauben an Gott, den Glauben an Wunder und den Glauben an die gottmenschliche Natur Jesu als Illusion entlarvt, andererseits bemüht sich Strauß nach Kräften, in allen evangelischen Geschichten einen philosophischen Kern zu finden, der den Wert der Bibel auch ohne göttliche Mitwirkung belegen und gleichzeitig ihre Erzählungen auch für die Vernunft eines modernen, aufgeklärten Gläubigen annehmbar machen soll.<sup>5</sup> Die dogmatischen Inhalte des Christentums werden nicht einfach verworfen, sondern auf eine neue Grundlage gestellt.

---

<sup>5</sup> Der große Einfluß Hegels auf Strauß' Denken ist hier unübersehbar. Strauß versucht Hegels Doktrin, die Religion enthalte den Inhalt der Philosophie als Vorstellung, auf der praktischen Ebene der Bibelkritik im Detail durchzuführen und nachzuweisen.



Im sehr kurzen zweiten Teil des „Lebens Jesu“ geht Strauß neue Wege, obwohl dieser zunächst im gleichen trocken-akademischen Ton gehalten ist wie der erste Teil und sich damit nahtlos an diesen anschließen scheint. Aufgabe dieser Schlußabhandlung über „[d]ie dogmatische Bedeutung des Lebens Jesu“ soll es sein, „das kritisch Vernichtete dogmatisch wiederherzustellen“ (II,686). Strauß möchte hier die dogmatische Bedeutung der Figur Jesus für den christlichen Glauben noch einmal bekräftigen, obwohl er ihr ihre historische Wahrscheinlichkeit fast vollständig abgesprochen hat. Doch diese zu Beginn der Abhandlung gemachte Ankündigung ist irreführend. Statt der Figur Jesus neue, mit den Erkenntnissen des ersten Teiles vereinbare Konturen zu geben, zerstört Strauß die Vorstellung eines historischen Individuums namens Jesus vollständig und entzieht so dem Christentum seine wichtigste Grundlage.

Strauß beginnt die Schlußabhandlung mit einem Überblick über die traditionellen dogmatischen Christusbilder, von den Vorstellungen der urchristlichen Gemeinden bis zu Kants symbolischer Interpretation und der spekulativen Christologie der Hegelschule (II,693ff).

Ausführlich stellt Strauß die rationalistische Christologie des 18. Jahrhunderts dar (II,707ff): bei Jesus habe es sich um einen „göttlichen Gesandten“, um einen „Liebling und Pflegling der Gottheit“ gehandelt, der zu einer Zeit lebte, welche seiner Botschaft gegenüber besonders aufgeschlossen war, und der auf eine Weise starb, die wie keine andere die Spekulation nährte. So sei aus einem gewöhnlichen Sterblichen schon bald ein Gottmensch geworden. Dieser Jesus habe „sich um die Menschheit vor Allem dadurch verdient gemacht, daß er ihr eine Religionslehre mittheilte, welcher um ihrer Reinheit und Trefflichkeit willen mit Recht eine gewisse göttliche Kraft und Würde zugeschrieben wird [...]“ (II,708). Als normaler Mensch sollte Jesus jedoch nicht selbst Teil dieser Glaubenslehre und auch kein Objekt der Anbetung sein (II,709).

Ein anderer Weg wurde von Schleiermacher begangen. Schleiermacher hielt sich in der Konzeption seines Christusbildes weder an die biblischen Texte

noch an kirchliche Vorgaben, sondern konzentrierte sich auf das Bewußtsein des einzelnen Gläubigen und dessen innere Erfahrungen mit der christlichen Botschaft. Der Christ erlebe als Mitglied seiner Gemeinde die Vergebung seiner Sünden und die „Mittheilung schlechthinniger Vollkommenheit“. Solche Einflüsse können laut Schleiermacher nicht von anderen Gemeindemitgliedern kommen, sondern müssen von einer Person ausgegangen sein, welche selbst sündlos und vollkommen war – eben Jesus Christus. Indem er alle Eigenschaften rein verkörpert, welche die gläubigen Christen anstrebten, sei er damit das Ur- und Vorbild für alle christlichen Gemeinden. Gleichwohl habe er als geschichtliches Individuum gelebt; denn sonst könnte er nicht in der beschriebenen Weise als Vorbild nicht nur *für* die, sondern auch *in* der Gemeinde wirken.

Auch für Kant hat Jesus eine Vorbildfunktion. Anders als bei Schleiermacher übe er diese aber nicht so aus, daß er in seiner Menschlichkeit als Mitglied der Gemeinde die Gläubigen beeinflusst; vielmehr symbolisiere er die moralische Vollkommenheit, und jedem Menschen sei es Vernunftpflicht, dieses Ideal anzustreben. Der Glaube an ein vollkommenes bzw. heiliges historisches Individuum ist dagegen zur Erreichung des Ideals nicht erforderlich (II, 720ff).

Strauß kann sich mit keinem dieser drei Vorschläge einverstanden erklären; seiner Meinung nach erfüllt keiner von ihnen die Hauptaufgabe jeder Christologie, „dem Glauben, der ihr Gegenstand ist, erstlich den adäquaten Ausdruck zu geben, und ihn zweitens mit der Wissenschaft in ein – sei es positives, oder negatives – Verhältnis zu setzen“ (II, 710). Den Jesus der Bibel treffe keine dieser drei Konzeptionen, und auch mit der Wissenschaft vertrage sich nur die erste, rationalistische. Schleiermachers These, das „Urbildliche“ realisiere sich in einem historischen Individuum, sei dagegen unwissenschaftlich, denn das Urbildliche manifestiere sich gewöhnlich nicht in einem einzigen Individuum, sondern in einer größeren

Anzahl einander ergänzender Erscheinungen (II, 715)<sup>6</sup>. Die Kritik an Kants Position schließlich lautet in gut Hegelscher Manier, eine Idee, die ein bloßes Sollen ohne entsprechendes Sein ausdrücke, hebe sich selbst auf und sei deshalb zum Vorbild oder Glaubensobjekt ungeeignet (II, 728).

Die Verschmelzung von Gott und Mensch in einem wirklichen Sein, die ihm bei Kant gefehlt hatte, findet Strauß in der „speculativen“ (Hegelschen) Christologie verwirklicht (II, 729ff): „Das wahre und wirkliche Dasein des Geistes also ist weder Gott für sich, noch der Mensch für sich, sondern der Gottmensch“ (II, 730). Der Tod des Gottmenschen sei der letzte Beweis, daß es Gott mit der Menschwerdung ernst gewesen sei; gleichzeitig stelle die nach dem schmachvollen Tod erfolgte Auferstehung den Weg zur Erhöhung und Gottwerdung des Menschen dar.

Diese Konzeption erfüllt Strauß' oben angeführte Anforderung an die Christologie, gleichzeitig dem Glauben zu entsprechen und einen Bezug zur Wissenschaft zu haben; tatsächlich lobt er an ihr, daß sie dem orthodoxen Glauben nahe bleibe<sup>7</sup> und auch Kants Schwachpunkt, die Leere einer Idee, die nur ein Sollen ohne Sein ausdrückt, umgehe, indem der historische Christus als Verwirklichung der Vernunftidee gedacht werde.

An diesem Punkt verläßt Strauß plötzlich den bis dahin über 1400 Seiten ruhig beschrittenen Weg der wissenschaftlichen Exposition und Beurteilung von Positionen. Ohne weiteren Bezug auf die anderen Christologien, die er bis dahin referiert hatte, verwirft er sie allesamt in Bausch und Bogen mit dem Hinweis, die Erscheinung eines konkreten historischen Individuums, in welchem die Einheit von Göttlichem und Menschlichem verwirklicht sei, sei „undenkbar“ (II, 733). Nie sei es die Art „der Idee“ gewesen, sich in einem einzigen

---

<sup>6</sup> Diese Begründung wird selbst nicht weiter begründet, scheint aber ein zentrales Element von Strauß' Denken zu sein; sie ist jedenfalls der Angelpunkt seiner eigenen Christologie.

<sup>7</sup> Wenn auch hier in umgekehrter Reihenfolge: es ist nicht so, daß die philosophische Position auf der historischen Wahrheit der Ereignisse basiert, sondern so, daß die innere Logik des Begriffes für die Wahrheit der historischen Ereignisse bürgt.

Exemplar zu manifestieren, sondern „in einer Mannfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wiederaufhebender Individuen, liebt sie ihren Reichthum auszubreiten“ (II, 734). Und das heißt für Strauß: die wahrhafte Realisierung der göttlichen Idee ist die Menschheit als Ganzes, die Gesamtheit aller Individuen der menschlichen Gattung. Es wäre dies eine „Menschwerdung Gottes von Ewigkeit“, welche in jedem Fall wahrer sei als eine zu einem bestimmten Zeitpunkt erfolgte: „die Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur wäre [...] vielmehr in unendlich höherem Sinn eine reale, wenn ich die ganze Menschheit als ihre Verwirklichung begreife, als wenn ich einen einzelnen Menschen als solche aussondere“ (ibid.).

Dieser entscheidende Abschnitt ist eine knappe Seite lang und argumentativ weder eingeleitet noch ausgeführt. Insofern ist er auch nicht bis ins Letzte verständlich: so bleibt z.B. unklar, was angesichts der neuen Vorstellung, die menschliche Gattung sei die wahre Verwirklichung des Göttlichen in der menschlichen Sphäre, mit der Figur Jesus geschieht: ist der Jesus der Bibel das Symbol für die menschliche Gattung? Oder will Strauß damit die ganze Bibel für nichtig erklären? Und in welchem Zusammenhang steht diese neue Aussage mit den im langen ersten Teil vorgetragenen Erkenntnissen über das Leben Jesu? Wie kann Strauß plötzlich wieder vom Göttlichen sprechen, nachdem er sich im ersten Teil ausführlich bemüht hatte, dieses für nichtexistent zu erklären?

Alle diese Fragen bleiben offen; und es drängt sich der Verdacht auf, daß Strauß selbst die Antworten darauf auch nicht gewußt hätte. Der Abschnitt wirkt wie die spontane Niederschrift eines Geistesblitzes, von dem Strauß begeistert war, ohne daß er ihn in den Zusammenhang seiner sonstigen Erkenntnisse integrieren konnte. Inhaltlich und formal steht er wie ein Findling in der sonst wohl geordneten Landschaft des „Lebens Jesu“. Ernst nehmen sollte man ihn trotzdem, denn er führt trotz seine Kürze viel weiter als der ausgedehnte erste Teil und wirft zugleich ein ganz neues Licht auf denselben.

Während die Aussage des ersten Teiles bis zu einem gewissen Grade widersprüchlich erschien – einerseits wurde dort ein radikaler Atheismus vertreten, andererseits war es Strauß' Absicht, den Glauben zu erneuern und zu bewahren –, ist die Aussage des entscheidenden Abschnittes des zweiten Teiles klar: die Verwirklichung der göttlichen Idee ist die Menschheit, die menschliche Gattung ist das wahre Göttliche. Auf den ersten Blick erscheint diese neue Aussage als willkommene Ergänzung und Präzisierung des ersten Teiles: das Attribut der Göttlichkeit, das dort von seinem angestammten Platz verdrängt worden war, wird hier einem neuen Subjekt zugeordnet: der menschlichen Gattung. Die Bibelkritik des ersten Teiles konnte ja die Möglichkeit, daß es Gott trotz allem noch irgendwo gebe, obwohl er an der Entstehung der Bibel in keiner Weise beteiligt war, nicht ganz ausschließen; entsprechende Vermutungen, „das Göttliche“ sei doch noch irgendwo vorhanden, werden bestätigt.

Dieser Zusammenhang ist allerdings nur oberflächlich. In Tat und Wahrheit hat Strauß hier ganz unbemerkt sein Thema gewechselt: er spricht nicht mehr von der Figur Jesus und schon gar nicht von der Entstehung der Bibel, sondern von der menschlichen Gattung. Von dieser sagt er, sie sei die Verwirklichung des Göttlichen. Was er unter dem „Göttlichen“ bzw. der „göttlichen Idee“ versteht, führt Strauß nicht weiter aus; neben dem Einfluß Hegels sind hier wohl vielfältige theologische Assoziationen anzunehmen. Eines aber ist klar: das Prädikat „göttlich“ ist das höchste, das es im abendländisch-christlichen Denkbereich überhaupt gibt. Es beinhaltet höchstes Ansehen, höchste Macht und Autorität, allumfassendes Wissen, endlose Weisheit und Güte. Es ist zudem *das* Prädikat, das dem Menschen eigentlich per definitionem nicht beigelegt werden kann, denn der Mensch ist gerade deswegen der Mensch, weil er nicht Gott ist, und umgekehrt. Wenn Strauß nun die menschliche Gattung als das wahre Göttliche bezeichnet, ist dies beinahe revolutionärer als der Atheismus des ersten Teiles des „Lebens Jesu“: Gott wird nicht einfach ausgeblendet, sondern zur Gesamtheit derjenigen Wesen umdefiniert, die bis-

lang als seine von ihm in jeder Hinsicht abhängigen Geschöpfe gegolten haben. Doch Gott im herkömmlichen Sinne interessiert Strauß in diesem Moment nicht mehr, ebenso wenig wie die biblischen Geschichten und ihre Entstehung; es geht ihm einzig und allein darum, die menschliche Gattung endlich ins rechte Licht zu rücken und ihr den Respekt zu zollen, den sie nach Strauß' Meinung offenbar verdient.

Obwohl dieser Abschnitt kaum als Fortsetzung der Bibelkritik des ersten Teiles zu verstehen ist, läßt sich sein Inhalt mit dem Geist, wenn auch nicht mit dem Buchstaben desselben sehr wohl vereinbaren: Gott als übernatürlichem und damit übermenschlichem Wesen wurde dort die Existenz abgesprochen, und zwar derart, daß Gott, wie er im Neuen Testament erscheint, ein Produkt der evangelischen Schriftsteller ist, die ihrerseits vom „Geist des Volkes“ zu dieser Schöpfung inspiriert wurden. Im Lichte der neuen These von der Göttlichkeit der menschlichen Gattung erhält dieser Aspekt der Bibelkritik des ersten Teiles mehr Gewicht: es ist eine Leistung des *menschlichen* Geistes, nämlich des Geistes des Volkes oder der Gemeinde, die durchwegs lobenswerten Inhalte der Bibel hervorgebracht zu haben.

Auch Strauß' Motivation für das „Leben Jesu“ als Ganzes erhält angesichts dieser neuen Aussage einen neuen Aspekt. Daß es darum ging, die Gläubigen vom Zwang zu befreien, vernunftwidrige Dinge zu glauben, ist offensichtlich; ob es sich aber lediglich darum handelte, der menschlichen Vernunft eine Sphäre abzugrenzen, innerhalb derer sie autonom sein konnte – die „irdische“ Sphäre, in der die der Vernunft einsichtigen Naturgesetze uneingeschränkte Gültigkeit haben –, oder ob die Vernunft absolute Souveränität beanspruchte, indem die Existenz einer „himmlischen“ Sphäre kategorisch ausgeschlossen würde, wurde im ersten Teil nicht deutlich. Nun aber, da die menschliche Gattung zum wahren Göttlichen erklärt wird, scheint die zweite Möglichkeit einiges wahrscheinlicher.

Im ganzen „Leben Jesu“ ist somit ein Streben nach menschlicher Emanzipation festzustellen, das weit über die von der Bibelkritik geleistete Befreiung der Vernunft vom Zwang, das Vernunftwidrige zu glauben, hinausgeht. Woraus diese Emanzipation besteht und wovon der Mensch sich emanzipieren will, wird allerdings nicht gesagt; doch die hohen menschlichen Ansprüche, die im zweiten Teil sichtbar werden, deuten darauf hin, daß das Ziel mit der Bibelkritik des ersten Teiles noch nicht erreicht ist.

Es gibt noch ein anderes Anzeichen dafür, daß das „Leben Jesu“ einen Aufbruch markiert: die plötzliche Abkehr von der akademischen Form im zweiten Teil. Was als ganz der wissenschaftlichen Theologie verpflichtetes, in eine alt ehrwürdige exegetische Tradition einzuordnendes bibelkritisches Werk beginnt, verwandelt sich zum Ende in ein Pamphlet, in dem unter Missachtung aller formalen Konventionen der Wissenschaft eine revolutionäre neue Aussage gemacht wird, die keineswegs mehr in das Fach Theologie gehört, sondern zu einem breiteren Diskurs, dem es um das Wesen des Menschen und die Ordnung der Welt geht: zur Philosophie. Der Anfang des Prozesses, der sich zur vollständigen Erneuerung der Philosophie durch die Junghegelianer entwickeln wird, liegt somit innerhalb des „Lebens Jesu“.

Strauß' Vision von der Emanzipation der menschlichen Gattung und die von ihm vollendete Befreiung vom Zwang, Vernunftwidriges zu glauben, genügten jedoch noch nicht, um die alte Ordnung aufzuheben. Dafür ist die Vision zu wenig ausgeführt, dafür ist das „Leben Jesu“ insgesamt zu konservativ und bezeugt zu viel Respekt vor der Vergangenheit. Um eine Wirkung entfalten zu können, muß die Vision zur alten Ordnung in Bezug gesetzt und auch erklärt werden, denn wie wir gesehen haben, setzt Strauß seine These von der Göttlichkeit der menschlichen Gattung zur Bibel oder auch zu anderen Aspekten des Christentums nicht in Beziehung.

Diese Aufgabe wird sechs Jahre nach dem Erscheinen des „Lebens Jesu“ von Ludwig Feuerbach in Angriff genommen.

## Feuerbach: „Das Wesen des Christentums“

Das zweite große religionskritische Werk aus der junghegelianischen Werkstatt ist Feuerbachs 1841 erschienenes „Wesen des Christentums“<sup>8</sup>. Feuerbach macht darin zwei Hauptaussagen: erstens, daß jede Religion, und damit auch die christliche, ein Produkt der menschlichen Psyche sei und aus Projektionen menschlicher Wunschvorstellungen bestehe, und zweitens, daß das Christentum in seiner im 19. Jahrhundert gelebten Form eine schlechte Institution sei, welche auf die Lebensverhältnisse der Menschen ungünstige Auswirkungen habe.

Das Werk besteht aus drei Teilen. In der Einleitung schafft Feuerbach die Basis für die nachfolgenden Untersuchungen, indem er das Wesen des Menschen einerseits und das Wesen der Religion andererseits so definiert, daß die Religion als eine allgemeine und natürliche Funktion der menschlichen Psyche erscheint. Im darauf folgenden ersten Teil, „Die Religion in ihrer Übereinstimmung mit dem Wesen des Menschen“ (ab der zweiten Auflage des „Wesens des Christentums“ 1843: „Das wahre Wesen der Religion“<sup>9</sup>), erläutert Feuerbach, wie die Dogmen der christlichen Religion unter dieser Voraussetzung zu verstehen seien, und führt jedes einzelne Dogma auf eine menschliche Wunsch- oder Angstvorstellung zurück. Im dritten, der „Religion in ihrem Widerspruch mit dem Wesen des Menschen“ (bzw. dem „unwahren Wesen“ der Religion) gewidmeten Teil schließlich führt Feuerbach vor, wie weit das gelebte Christentum seiner Zeit vom wahren Wesen der Religion entfernt ist und wie sich diese Entfernung bemerkbar macht.

---

<sup>8</sup> L. Feuerbach: „Das Wesen des Christentums“ (1841), Berlin 1973. (Band 5 der Gesamtausgabe im Akademie-Verlag.)

<sup>9</sup> Ich beziehe mich im Folgenden ausschließlich auf den Wortlaut der Erstausgabe. Die in den späteren Auflagen geänderten Kapitelüberschriften führe ich an, weil sie den Sinn der ursprünglichen Überschriften erklären können und überhaupt Feuerbachs jeweilige Hauptaussage bestens zusammenfassen.



Unglücklicherweise geht Feuerbach in seiner Untersuchung eher unsystematisch vor. Neben der allgemeinen Strukturlosigkeit des Textes fällt vor allem ein Mangel an terminologischer Sorgfalt auf, der auch vor dem Begriff „Religion“ nicht Halt macht. Da Feuerbachs Argumentation wesentlich auf der (von ihm selbst getroffenen) Unterscheidung zwischen der wahren und der unwahren Religion beruht, ist dies besonders störend. Eine Interpretation des „Wesens des Christentums“ kann deshalb nicht umhin, Feuerbachs unklar angewandte Begriffe eigenmächtig zu systematisieren, wenn sie dem Buch überhaupt eine klare Aussage entnehmen will. Diese interpretativen Vorannahmen möchte ich offen legen, bevor ich mich der Darstellung des „Wesens des Christentums“ zuwende.

Wie eingangs festgehalten, stellt Feuerbach im ersten Teil das Christentum als eine Religion dar, die mit dem Wesen des Menschen (und dem wahren Wesen der Religion) im Einklang steht und die ein Produkt der menschlichen Psyche ist. Im Vorwort kündigt er an, er wolle sich zum Zwecke dieser Darstellung zurückversetzen „in Zeiten, wo die Braut Christi noch eine keusche, unbefleckte Jungfrau war, wo sie noch nicht in die Dornenkrone ihres himmlischen Bräutigams die Rosen und Myrten der heidnischen Venus einflocht, um über den Anblick des leidenden Gottes nicht in Ohnmacht zu versinken; wo sie zwar arm war an irdischen Schätzen, aber überreich und überglücklich im Genusse der Geheimnisse einer übernatürlichen Liebe“ (7).

Diese Passage legt die Vermutung nahe, das wahre Christentum sei mit dem Urchristentum der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt zu identifizieren, das noch nicht verweltlicht und zu einer starren, hierarchisch geprägten Organisation geworden war. Diese Vermutung läßt sich jedoch weder bestätigen noch widerlegen. Einmal versäumt es Feuerbach in der Folge, genauere sachliche oder historische Hinweise zu geben, wo und wann das sogenannte wahre Christentum stattgefunden haben sollte – es bleibt überhaupt unklar, ob es sich dabei um eine historisch gelebte Form von Christlichkeit handelt oder um ein Ideal –, und zudem hält er die in der Einleitung postulierte und in den Kapitel-

überschriften festgehaltene Unterscheidung zwischen wahren und unwahren Wesen der Religion im weiteren Verlauf des Buches terminologisch nicht durch. Feuerbach verwendet für alles – wahres und unwahres Christentum sowie das Phänomen Religion im Allgemeinen – unterschiedslos den Begriff „Religion“, und es ist nicht ersichtlich, von welcher Art der Religion er jeweils spricht.

Wenn ich also im Folgenden von „wahrer“ oder „unwahrer“ Religion spreche, steht dies jeweils für meine eigene Interpretation und meint einerseits das eigentliche Wesen der Religion bzw. das Christentum, soweit es diesem entspricht, andererseits das Christentum in seiner modernen, dem wahren Wesen der Religion nicht entsprechenden Form. Ich wende also Feuerbachs in der Einleitung getroffene Unterscheidung zwischen wahrer und unwahrer Religion auch dann an, wenn er selbst sie schon längst vergessen zu haben scheint.

#### *„Einleitung“*

Das „Wesen des Christentums“ beginnt mit einer Einleitung, in der die christliche Religion als ein zum Wesen des Menschen gehörendes psychisches Phänomen dargestellt wird. Geschickt bereitet Feuerbach damit das Terrain für eine auf den ersten Blick affirmative, in Tat und Wahrheit aber atheistische Nacherzählung der christlichen Dogmen vor, denn die von ihm geschilderte Religion läßt sich in keiner Weise mit der herkömmlichen Vorstellung der Verhältnisse zwischen Gott und den Menschen vereinbaren.

Das Phänomen Religion entsteht laut Feuerbach aus folgenden Voraussetzungen: einerseits hat der Mensch eine Vorstellung von sich nicht nur als Individuum, sondern auch als Gattungswesen, das alle menschlichen Eigenschaften in perfekter Ausführung besitzt – der Inbegriff des idealen Menschen. Andererseits benötigt jedes Lebewesen einen Gegenstand, auf den es sich beziehen kann, der ihm einen Inhalt, ein Wesen gibt – und dieser Gegenstand ist für den Menschen dieses Inbild der eigenen Wesensvollkommenheiten, denn Höheres

als sein eigenes Wesen kann ein Mensch nicht denken; sein eigenes Wesen dagegen ist ihm unendlich groß und hoch (39). So kann Feuerbach sagen: „Das absolute Wesen des Menschen ist *sein eignes Wesen*“ (35) bzw. „Jedes Wesen hat seinen Gott, sein höchstes Wesen, *in sich selbst*“ (39).<sup>10</sup> Das wahre Wesen der Religion bzw. Gottes ist hiernach nicht schwer zu erraten: „Das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen“ (46).<sup>11</sup> Wenn die Menschen also zu Gott aufschauen oder zu ihm beten, dann schauen und beten sie eigentlich zu sich selbst; nicht zu sich selbst als Individuum, aber zu sich selbst als Teil der menschlichen Gattung.

Diese Selbsterkenntnis ist jedoch unvollständig: dem religiösen Menschen ist keineswegs bewußt, daß der Gott, den er als Allmächtigen, Allwissenden, Allgütigen anbetet, in Tat und Wahrheit der Inbegriff seiner eigenen Vorzüge ist (46). Diese Unbewußtheit der Einheit des Menschlichen mit dem Göttlichen hat zur Folge, daß die Menschen diese Identität im Laufe der Zeit<sup>12</sup> vergessen und in Gott ein unabhängig von ihren Vorstellungen existierendes Wesen sehen.

Dieses Vergessengehen will Feuerbach rückgängig machen. Zwar sei der Gläubige, sei er nun Christ oder einer anderen Religion zugehörig, immer bereit, bei anderen Religionen vorwurfsvoll darauf hinzuweisen, sie vergötterten den Menschen selbst; bei der eigenen Religion wird dies jedoch kaum je zugegeben. Feuerbach stellt sich daher die Aufgabe, nachzuweisen, „daß der Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen ein durchaus illusorischer, daß folglich auch der Gegenstand und Inhalt der christlichen Religion ein durchaus menschlicher ist“ (48). Diesen Nachweis erbringt Feuerbach im ersten Teil, „Die Religion in ihrer Übereinstimmung mit dem Wesen des Menschen“.

---

<sup>10</sup> Die Figur, daß der Gegenstand eines Lebewesens dessen Wesen (essentia) ist, ist ein zentrales Element des Feuerbachschen Denkens und wird weiter unten, beim Thema Idealismuskritik, noch eine wichtige Rolle spielen.

<sup>11</sup> Eine elegante Umkehrung der idealistischen Formel, das Bewußtsein des Menschen sei das Selbstbewußtsein Gottes.

<sup>12</sup> Wann das genau geschah bzw. ob es sich dabei überhaupt um einen historisch nachweisbaren Prozeß handelt, bleibt wie gesagt unklar.

„Die Religion in ihrer Übereinstimmung mit dem Wesen des Menschen“

Der erste Teil des „Wesens des Christentums“ besteht aus vierzehn Kapiteln, von denen die Mehrzahl formelhaft mit „Das Geheimnis des/r...“ überschrieben ist. In jedem dieser Kapitel werden ein oder mehrere Dogmen der christlichen Religion als Projektionen menschlicher Eigenschaften oder Bedürfnisse entlarvt. Da Feuerbach dabei immer nach dem gleichen Schema verfährt, genügt es, hier ein Beispiel anzuführen: „Das Geheimnis der Schöpfung aus nichts“ (190–205).

In diesem Kapitel enthüllt Feuerbach das Geheimnis, daß die Vorstellungen einer allmächtigen Vorsehung und der Schöpfung der Welt aus nichts durch einen persönlichen Gott nichts als die Vergegenständlichung menschlicher Allmachtsphantasien sei: „[...] dieses schöpferische Prinzip ist in der Tat nichts anderes als sein [des Menschen] von den Schranken der Individualität und Materialität, d. i. Objektivität *abgesondertes subjektives Wesen*, der unbeschränkte Wille, die außer allen Zusammenhang mit der Welt gesetzte Persönlichkeit, welche sich durch die Schöpfung, d. h. *das Setzen* der Welt, der Objektivität, des andern als *eines unselbständigen, endlichen, nichtigen Daseins*, die *Genüßtheit ihrer Alleinwirklichkeit* gibt“ (197f). Durch die Vorstellung des Schöpfergottes kann der Mensch die größtmögliche Distanz zwischen sich und die Natur bringen, was ihm großes Ansehen bringt (199). Feuerbach formuliert wenig schmeichelhaft: „[...] die *Liebe Gottes zu mir* [ist] nichts als *meine vergötterte Selbstliebe*“ (196).

Analog werden u. a. die Inkarnation, der leidende Gott, der Logos, die Auferstehung, die Kraft des Gebets etc. abgehandelt. Immer entpuppen sich die jeweiligen Eigenschaften Gottes entweder als Fähigkeiten, die der Mensch gar nicht oder nur unvollkommen besitzt, wie z. B. die Schöpferkraft oder die Unsterblichkeit, oder aber als ein Gut, das er von einem anderen in unbeschränkter Menge erhalten möchte, wie z. B. die Liebe. Die angebliche Kraft des Gebetes ist ebenfalls eine Verkörperung menschlicher Allmachtsphantasien.

Damit hat Feuerbach die „Religion in ihrer Übereinstimmung mit dem Wesen des Menschen“ ausführlich dargestellt und bewiesen, daß der traditionelle Gott

mit all seinen Eigenschaften sowie auch andere wesentliche christliche Glaubensinhalte nichts anderes sind als Projektionen der menschlichen Psyche. Im kunstvollen Gebäude der Religion hat die menschliche Gattung nicht Gott, sondern sich selbst ein Denkmal gesetzt.

Die inhaltliche Verwandtschaft dieser Position mit Strauß' Vision von der menschlichen Gattung als wahrhaft Göttlichem ist augenfällig. Systematischer und viel ausführlicher als Strauß betreibt Feuerbach die Umkehrung der traditionellen Hierarchieverhältnisse, und während die genaue Natur dieses Göttlichen bei Strauß im Dunkeln blieb (Gibt es tatsächlich etwas Göttliches, das vom Normalsterblich-Menschlichen wesensmäßig unterschieden ist, oder ist „göttlich“ lediglich ein Prädikat, das allerhöchste Ehre und Autorität bezeichnen soll?), sorgt Feuerbach auch hier für klare Verhältnisse: „göttlich“ ist nichts weiter als ein Adjektiv unter anderen, mit der Bedeutung „herausragend, erhaben“, das lange Zeit fälschlicherweise einem erfundenen Wesen beigelegt worden war. Was bei Strauß noch eine im leeren Raum schwebende Vision war – die Erhabenheit der menschlichen Gattung –, wird von Feuerbach durch die Beseitigung zahlreicher verschleiender Vorstellungen als die eigentliche Wahrheit erwiesen.

Gleichzeitig hat Feuerbach mit den Dogmen den letzten zentralen Bestandteil der christlichen Religion vernichtet. Nach der Bibel und der Figur Jesus sind auch alle anderen Glaubensinhalte als Illusionen entlarvt worden, und die letzten Reste der Vorstellung eines Gottes sind beseitigt.

Von einer konservativen Absicht, wie sie im „Leben Jesu“ mindestens teilweise noch spürbar war, ist im „Wesen des Christentums“ kein Anzeichen mehr auszumachen: während Strauß wenigstens der Absicht nach den christlichen Glauben reformieren und erhalten wollte, ist Feuerbach eindeutig darauf aus, ihn als haltlos zu auszuweisen und damit abzuschaffen. Das Christentum ist für ihn ein Hirngespinnst, das dem Menschen über lange Zeit allen Glanz und jedes

Ansehen genommen hatte und das es jetzt möglichst rasch hinter sich zu lassen gilt.

Feuerbach hat so mit dem Ausweis der christlichen Dogmen als Projektionen der menschlichen Psyche dem Christentum den letzten Rest an theoretischem Boden entzogen und es damit im Prinzip vernichtet. Angesichts der Tatsache, daß das Christentum in der Wirklichkeit dennoch (weiter)existierte, scheint sich Feuerbach aber mit dieser theoretischen Kritik nicht begnügen zu wollen. Deshalb ergänzt er die auf die systematischen Ursprünge des christlichen Glaubens gerichtete Demontage durch eine auf die gegenwärtige Erscheinung des Christentums gemünzte Kritik. Diese bildet den zweiten Teil des „Wesens des Christentums“.

*„Die Religion in ihrem Widerspruch mit dem Wesen des Menschen“*

Unter dem Titel „Die Religion in ihrem Widerspruch mit dem Wesen des Menschen“ bzw., in der zweiten und dritten Auflage, „Das unwahre, d.i. theologische Wesen der Religion“<sup>13</sup> zeigt Feuerbach, wie einerseits die theologische Durchdringung der menschlichen Welt zu einem in vielerlei Hinsicht verblendeten Weltverständnis führte und wie andererseits das vorgeblich der menschlichen Sphäre übergeordnete Wesen Gott als Druckmittel zur Knechtung der Menschen eingesetzt wurde. Beide diese Grundübel der unwahren Religion sind eine Folge der Tatsache, daß die Menschen sich ihrer Einheit mit Gott nicht bewußt sind – andernfalls ließe sich die Illusion Gott nicht als Quelle von Autorität mißbrauchen.

---

<sup>13</sup> Wie schon eingangs angesprochen, schreibt Feuerbach terminologisch äußerst ungenau. Um meiner Zusammenfassung eine verständliche Struktur zu geben, habe ich das wahre Wesen der Religion mit dem in der Einleitung dargestellten Wesen der Religion als Manifestation der menschlichen Psyche identifiziert und das unwahre Wesen des zweiten Teiles als Wesen des tatsächlich im 19. Jahrhundert existierenden Christentums. Doch diese Unterscheidung wird von Feuerbach nicht gemacht und ist außerdem auch nur bedingt sinnvoll: alles, was im zweiten Teil auf teilweise massive Weise kritisiert wird, ist eine Folge der Tatsache, daß die Menschen ihre ursprüngliche Einheit mit Gott vergessen haben; nun ist aber diese Vergessenheit nicht nur eine Eigenschaft der unwahren (=modernen) Religion, sondern auch der wahren (=ursprünglichen); und konsequenterweise müßte die Kritik auch gegen diese gerichtet werden.

Feuerbachs Kritik fällt in diesem Teil meist unspezifisch, dafür aber um so heftiger aus. Die folgende Passage ist typisch in ihrer globalen Verurteilung der Religion als wirklich existierender Kraft: „Die Religion ist das Verhalten des Menschen zu seinem eignen Wesen – darin liegt ihre Wahrheit –, aber zu seinem Wesen nicht als dem seinigen, sondern als einem andern, aparten, von ihm unterschiedenen, ja entgegengesetzten Wesen – darin liegt die Unwahrheit, darin die Schranke, darin das böse Wesen der Religion, darin die unheilschwangere Quelle des religiösen Fanatismus, darin das oberste, metaphysische Prinzip der blutigen Menschenopfer, kurz, darin die prima materia aller Greuel, aller schaudererregenden Szenen in dem Trauerspiel der Religionsgeschichte“ (316).

Die wichtigste Voraussetzung für diese Entwicklung der Religion zu einer negativen, menschenfeindlichen Kraft ist das Einsetzen der theologischen Reflexion, die das einfache menschlich-göttliche Selbstverhältnis der wahren Religion zerstört: „Der Charakter der Religion ist die unmittelbare, unwillkürliche, unbewußte Anschauung des menschlichen Wesens als eines andern Wesens. Dieses gegenständlich angeschaute Wesen aber zum Objekt der Reflexion, der *Theologie* gemacht, so wird es zu einer *unerschöpflichen Fundgrube von Lügen, Täuschungen, Blendwerken, Widersprüchen und Sophismen*“ (360).

Das erste Objekt, das durch „Lügen, Täuschungen, Blendwerke, Widersprüche und Sophismen“ verfälscht wird, ist demzufolge Gott selbst. Um die Trennung von Gott und Mensch zu zementieren, müssen Gott andere Eigenschaften als dem Menschen beigelegt werden; und da der Mensch Höheres und Besseres als sich selbst nicht denken kann, „so bleibt ihm, um Gott vom Menschen recht zu distinguieren, zu einem andern, entgegengesetzten, übermenschlichen Wesen zu machen, nichts übrig, als gerade das in Gott als eine gute, ja göttliche Eigenschaft zu setzen, was er im Menschen als eine schlechte Eigenschaft verwirft, so daß Gott aus einem Vater der Liebe zu einem Tyrannen absoluter, selbstsüchtiger Willkür, kurz, aus einem guten ein böses Wesen wird“ (337).

Die Rolle Gottes bei der Lenkung der irdischen Geschehnisse wird durch die theologische Reflexion ebenfalls verschleiert: das Kennzeichen des wahren

Glaubens war die unmittelbare, wenn auch unbewußte Einheit des Menschen mit Gott; und entsprechend wurden alle Geschehnisse auf Erden ohne Nachdenken als Taten Gottes betrachtet. Erst als der Verstand mit seinen empirischen Erkenntnisansprüchen dazwischentrat und völlig neue Kausalketten als Wahrheit bezeichnete, ergab sich für die theologische Reflexion die Notwendigkeit, diese beiden Weltsichten zu vermitteln. Daraus entsprang die hybride Position des Deismus: Gott hat die Welt wie eine Maschine geschaffen und ihr den ersten Anstoß gegeben, doch seither läuft alles durch die Naturgesetze geregelt ab, und Gott wird nicht mehr gebraucht. Für Feuerbach ist dies nicht einfach eine Verschiebung des ursprünglichen Gottes an eine weniger prominente Stelle, sondern eine wesensmässige Verfälschung desselben: „Gott ist hier nur ein hypothetisches, abgeleitetes, aus der Not eines beschränkten Verstandes, dem das Dasein der von ihm zu einer Maschine gemachten Welt ohne ein selbstbewegendes Prinzip unerklärlich ist, entsprungenes, kein ursprüngliches, *absolut* notwendiges Wesen mehr“ (325).

Derartige Verfälschung trifft auch die eigentliche Grundlage der Religion, die Liebe als Ausdruck der ursprünglichen Einheit von Göttlichem und Menschlichem: „Die Liebe identifiziert den Menschen mit Gott, Gott mit dem Menschen, darum den Menschen mit dem Menschen“ oder, weiter unten: „die Liebe ist *Freiheit*, sie verdammt selbst den Atheisten nicht, weil sie selbst atheistisch ist, selbst, wenn auch nicht immer theoretisch, doch praktisch, die Existenz eines besondern, dem Menschen entgegengesetzten Gottes leugnet“ (410f). Erst durch das Fremdwerden Gottes, durch das Vergessengehen der Einheit mit ihm, wird dem Menschen der Glaube aufgezwungen – mit fatalen Konsequenzen für das Verhältnis der Menschen zu sich selbst: „der Glaube trennt Gott vom Menschen, darum den Menschen von dem Menschen; denn Gott ist nichts andres als der mystische Gattungsbegriff der Menschheit, die Trennung Gottes vom Menschen daher die Trennung des Menschen vom Menschen, die Auflösung des gemeinschaftlichen Bandes. Durch den Glauben setzt sich die Religion mit der Sittlichkeit, der Vernunft, dem einfachen Wahrheitssinn des Menschen in Widerspruch“ (410). Sobald sich



also das religiöse Selbstverhältnis des Menschen so weit reflektiert, daß es zum Glauben wird, ist es auch nicht mehr das wahre Selbstverhältnis, sondern eine üble Verfälschung desselben, die das menschliche Leben auf eine ungünstige Grundlage stellt. Dies ist für Feuerbach die Quelle aller Entfremdung des Menschen von seinem eigenen Wesen.

Die durch theologische Reflexion verursachte Verfälschung der Wesen betrifft aber nicht nur Gott und die Menschen, sondern auch die Welt des Alltags. Vom Taufwasser und dem im Abendmahl verwendeten Brot sagt Feuerbach: „[...] die Basis derselben [sind] *natürliche* Dinge oder Stoffe [...], welchen aber eine ihrer Natur widersprechende Bedeutung und Wirkung eingeräumt wird“ (394). Und auch der natürliche Vorgang der Zeugung wird, sobald er auf Gott angewendet wird, zu einer Zeugung, „welcher *die Natur und Vernunft widerspricht*“ (371).

Ein weiterer zentraler Punkt ist Feuerbachs Kritik am Offenbarungsglauben. Sobald Gott bewußt als ein menschenfremdes Wesen gesetzt wird, gerät das Wissen um und über diesen Gott zum Problem – wie auch könnte die menschliche Vernunft ein Wesen erkennen, das einer übermenschlichen Sphäre angehört<sup>14</sup>? Die einzige zuläßige Quelle für Informationen über Gott kann Gott sein; und so verliert die menschliche Vernunft die Kompetenz, über Gott und andere übersinnliche Gegenstände eigenständige Aussagen zu machen: „In dem Offenbarungsglauben *negiert sich* daher der Mensch, er geht *außer* und *über sich hinaus*; er *setzt die Offenbarung* dem menschlichen Wissen und Meinen *entgegen*; in ihr erschließt sich ein verborgenes Wissen, die Fülle aller übersinnlichen Geheimnisse; hier muß die Vernunft schweigen; hier hat sich der Mensch nur gläubig, nur passiv zu verhalten“ (351). Obwohl sich diese Stelle ausschließlich auf den Bereich der Erkenntnis Gottes bezieht, hat Feuerbach dabei zweifellos das menschliche Erkenntnisvermögen als Ganzes im

---

<sup>14</sup> Feuerbach beschränkt also die Erkenntniskraft der menschlichen Vernunft auf die „menschliche“ Sphäre, d. h. die Sphäre, die den Menschen im Alltag, über ihre fünf Sinne, zugänglich ist; ein Punkt, der weiter unten bei der Kritik am Idealismus von Bedeutung sein wird.

Sinne; weiter unten formuliert er dramatisch: „Der Offenbarungsglaube [...] vergiftet, ja tötet auch den göttlichsten Sinn im Menschen – den Wahrheitssinn, das Wahrheitsgefühl“ (355).

Ein letzter Kritikpunkt ist politischer Natur und erhält in Verbindung mit der oben angeführten Unmenschlichwerdung Gottes besondere Sprengkraft: die Offenbarung gibt nicht nur Informationen über Gott, sondern erläßt auch Anleitungen zum Handeln, d.h. moralische Gesetze und Vorschriften; und genau wie beim Wissen um Gott geschieht es beim Wissen um das gute und richtige Benehmen, daß der Mensch die Fähigkeit verliert, aus sich selbst heraus den rechten Weg zu finden, und zum blinden Befehlsempfänger und -vollstrecker wird – „Was getan wird, geschieht nicht, weil es gut und recht ist, so zu handeln, sondern weil es von Gott *befohlen* ist“ (354).

Insgesamt gesehen zerstört die Religion alles, was am menschlichen Verhalten und Wissen gut und richtig ist, und ersetzt es durch Schlechtigkeit und Verblendung: das gute Verhältnis zu sich selbst, den unverstellten Blick auf die Umwelt, den gesunden Instinkt in moralischen Fragen, die Fähigkeit, alles benötigte Wissen aus eigener Kraft zu erlangen. Generell verunmöglicht die Religion menschliches Streben nach Autonomie in jeder Hinsicht, besonders aber nach selbst gesteuerter Erkenntnis. Das folgende Zitat kann als Fazit von Feuerbachs Meinung über das Christentum als tatsächlich existierende Kraft gelten: „[...] die Religion *bejaht* alle Fragen mit *Nein* [...] Gott ist der den *Mangel der Theorie ersetzende Begriff*. Er ist die Erklärung des Unerklärlichen, die nichts erklärt, weil sie alles ohne Unterschied erklären soll – er ist die Nacht der Theorie, die aber dadurch alles dem Gemüte klarmacht, daß in ihr das Maß der Finsternis, das unterscheidende Verstandeslicht, ausgeht; das Nichtwissen, das alle Zweifel *löst*, weil es alle *niederschlägt*, alles weiß, weil es nichts Bestimmtes weiß, weil alle Dinge, die dem Theoretiker imponieren, verschwinden, ihre Individualität verlieren, im Auge der göttlichen Macht nichts sind. Die Nacht ist die Mutter der Religion“ (328f).

Feuerbach greift im „Wesen des Christentums“ das Christentum auf zwei Ebenen an: einer transzendentalen und einer praktischen. Transzendental möchte ich die Demontage des ersten Teiles darum nennen, weil sie, trotz ihrer Ähnlichkeit mit Strauß' historischer Bibelkritik, nicht historisch argumentiert, sondern die systematischen Bedingungen der Möglichkeit der christlichen Glaubensinhalte untersucht. Ort, Zeit und den genauen Ablauf der Entstehung der Dogmen von der Unsterblichkeit der Seele oder des Schöpfergottes etwa erwähnt Feuerbach nicht, sie interessieren ihn nicht. Was zählt, ist die Erkenntnis, daß diese Illusionen strukturell nichts anderes sein können als Projektionen der menschlichen Psyche. Die dogmatischen Inhalte der christlichen Religion, die Strauß' radikale Bibelkritik zum größten Teil unbeschadet überstanden hatten, können auf dieser neuen Grundlage nicht bestehen und fallen in sich zusammen.

Daß die Kritik des Christentums für Feuerbach nicht nur eine theoretische Angelegenheit ist, sondern auch eine politische Dimension hat, beweist der zweite Teil, in dem das Christentum als Institution der Gegenwart kritisiert wird, die auf das Leben der Menschen einen unmittelbaren, ungünstigen Einfluß hat: die Illusion Gott werde als Machtinstrument mißbraucht, die Religion unterdrücke die Menschen in ihrer geistigen und politischen Freiheit, zerstöre mit ihrer Doktrin der menschlichen Sündhaftigkeit ihr psychisches Gleichgewicht, verfälsche das Wesen von alltäglichen Substanzen wie Wasser und Brot.

## Erster Zwischenhalt

Damit ist die Religionskritik in nur sechs Jahren etliche große Schritte weiter gekommen. Inhaltlich ist es ein weiter Weg von der zwar radikalen, aber dennoch auf kuriose Weise konservativen Bibelkritik Strauß' über den plötzlichen Einfall, das wahre Göttliche sei die menschliche Gattung, über Feuerbachs Ausarbeitung dieser Vorstellung bis zur expliziten Kritik am Christentum als gesellschaftlicher und politischer Kraft, und auch die Methoden haben sich geändert: die von Strauß im „Leben Jesu“ in perfekter akademischer Trockenheit durchexerzierte Methode der Demontage wurde von Feuerbach zunächst wieder aufgenommen; sie reichte aber nicht aus, um die ganze Breite seiner antireligiösen Gefühle auszudrücken, so daß er sich bald der weniger kunstvollen, dafür aber um so wirksameren „einfachen“ Kritik zuwandte. Alles zusammen – Demontage der Bibel, Demontage der Dogmen und explizite Kritik an der gelebten Religion – versetzt dem Christentum den Todesstoß.

An welchen Fragen entzündet sich die Kritik an der Religion? Welche Themen kommen dabei zur Sprache? Darin sind sich Strauß und Feuerbach einig, so sehr sie sich auch sonst unterscheiden mögen. Sowohl in den demontierenden Analysen im „Leben Jesu“ und im „Wesen des Christentums“ als auch in Strauß' Vision von der Göttlichkeit der menschlichen Gattung und in Feuerbachs expliziter Kritik am Christentum als politisch relevanter Kraft steht immer nur ein Thema im Mittelpunkt: Wesen und Stellung des Menschen in der Welt und, in Abhängigkeit davon, Wesen und Stellung Gottes. Das Wesen Gottes wird analysiert und am Ende als Illusion entlarvt, und die erhabene Stellung, die er im Weltganzen innegehabt hatte, wird provisorisch dem Menschen zugesprochen: er soll sowohl moralisch als auch in Hinsicht auf die Erkenntnis autonom sein und allgemein als höchste Autorität gelten.

Damit ist es nichts weniger als das christliche Weltbild, das in Frage steht. Die vom Christentum mit normativem Anspruch aufgestellte Behauptung der Existenz Gottes, der Wunder, der Sündhaftigkeit und Abhängigkeit der Menschen wird von Strauß und Feuerbach nicht für wahr gehalten und deshalb angegriffen. Der Angriff beschränkt sich zudem nicht darauf, das theozentrische Bild der Welt einfach abzulehnen; auch die Auswirkungen, die dieses Bild auf die Wirklichkeit haben konnte, weil seine Autorität zu lange unangefochten geblieben war, werden kritisiert.

Beidem werden Ansätze zu einem neuen, anthropozentrischen Weltbild entgegengestellt: die gegen die Religion ins Feld geführten Argumente, die in der Demontage aufgedeckten wahren Ursprünge von Bibel und Dogmen und natürlich Strauß' Vision von der Göttlichkeit der menschlichen Gattung sind eindeutige Anzeichen für ein gestärktes Selbstbewußtsein der Menschen; Strauß und Feuerbach verleihen mit ihrer Kritik der festen Überzeugung Ausdruck, daß der Mensch Besseres verdient habe als das traurige Schicksal einer minderwertigen Kreatur, die zu einem Leben in Sünde verdammt ist, bis Gott sich ihrer erbarmt; daß er selbständig und in Eigenverantwortung leben können sollte, ohne eine Autorität über sich anerkennen zu müssen; und daß er nicht länger gewillt sei, auf diese ihm zustehenden Rechte zu verzichten.

All dies ist implizit in den vorwiegend kritischen Äußerungen von Strauß und Feuerbach enthalten. Bis die Probleme eindeutig benannt und klare Forderungen zu ihrer Lösung erhoben werden konnten, sollte noch einige Zeit vergehen; und vor allem mußte zuerst die zweite damals dominierende geistige Kraft ihrer Autorität entkleidet werden: die idealistische Philosophie. Diese Arbeit leistet Feuerbach in seinen 1843 erschienenen „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft“. In einer scharfsinnigen Abhandlung über die Entstehung des Idealismus legt Feuerbach hier dessen (systematische) Ursprünge offen, wodurch er – genau wie die Bibel im „Leben Jesu“ – vollkommen diskreditiert wird und jegliche Existenzberechtigung verliert.

Bis zu dieser souveränen Kritik des Idealismus lag vor Feuerbach allerdings ein weiter Weg. Ihre Anfänge reichen hinter das „Wesen des Christentums“ zurück ins Jahr 1839, zur „Kritik der Hegelschen Philosophie“.

### **Feuerbach: „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie“**

Mit der Kritik an Hegel tat sich Feuerbach anfänglich schwer. Im Gegensatz zum vor Selbstbewußtsein und detaillierter Sachkenntnis strotzenden „Wesen des Christentums“ wirkt seine 1839 erstmals erschienene Abhandlung „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie“<sup>15</sup> vor allem in formaler Hinsicht unbeholfen und suchend. Noch viel ausgeprägter als im „Wesen des Christentums“ läßt Feuerbach hier seiner assoziativen Phantasie freien Lauf, so daß es fast unmöglich ist, Themen und Aussagen zu isolieren. Kaum einmal finden sich zwei aufeinander folgende Sätze, die eindeutig dasselbe Thema haben und zusammen als Aussage darüber verstanden werden können. Es läßt sich lediglich feststellen, daß Feuerbachs Gedanken unablässig um dieselbe große Frage der Beziehung zwischen Philosophie und Wirklichkeit und der Funktion des philosophischen Textes kreisen, jeweils in Bezug zu Beispielen bei Hegel. Insgesamt verrät Feuerbach eine beträchtliche Unsicherheit gegenüber dem Objekt seiner Kritik: über weite Strecken verzichtet er auf Argumente und handelt sich statt dessen mit rhetorischen Fragen von Aussage zu Aussage; zudem ist bei den meisten angesprochenen Fragen keine eigene Position Feuerbachs zu erkennen.

Aus all diesen Gründen ist die Schrift keine besonders gute Quelle für Feuerbachs Hegelkritik. Ich möchte sie dennoch als Einstieg ins Thema verwenden,

---

<sup>15</sup> L. Feuerbach: „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie“ (1839), in: ders., „Kleinere Schriften II“, Berlin 1970. (Band 9 der Gesamtausgabe im Akademie-Verlag.)

weil sie zum Ersten zeigt, welche Fragen Feuerbach in Bezug auf Hegel beschäftigen, was wiederum Form und Inhalt seiner späteren ausführlichen Idealismuskritik erklärt, und weil sich zum Zweiten auch aus dem Scheitern Schlüsse über die Art und die Schwierigkeit der Aufgabe ziehen lassen.

Ausgehend von seiner Irritation darüber, daß Hegels Philosophie allenthalben als absolute Philosophie, als Inkarnation der Philosophie bezeichnet wird, nimmt sich Feuerbach in der „Kritik der Hegelschen Philosophie“ vor, „der Zeit durch die Vernunft zuvorzukommen“ und nachzuweisen, daß auch die Hegelsche Philosophie eine unter vielen ist; daß sie also von ihrer Zeit und den Idiosynkrasien ihres Schöpfers nicht weniger geprägt ist als die Philosophie Platons oder des Thomas von Aquin.

Diese Bestimmtheit durch die Zeit zeigt sich unter anderem darin, daß jede Philosophie, also auch die Hegelsche, von einer bestimmten Voraussetzung ausgeht, auch wenn sie sich selbst für voraussetzungslos hält. Hegels Philosophie (an dieser Stelle bezieht sich Feuerbach auf die „Logik“) beginnt mit dem reinen Sein. Feuerbach kritisiert dabei nicht die Wahl des reinen Seins als Anfang, sondern die Vorstellung eines Anfanges der Philosophie überhaupt (womit er sich schon von seinem Eingangsthema abgewandt hat): „Aber ich frage eben, warum überhaupt einen solchen Anfang machen? [...] Warum soll ich im Anfang eben nicht den Begriff des Anfangs aufgeben können, warum mich nicht unmittelbar auf das Wirkliche beziehen? Hegel beginnt mit dem Sein, d.h. dem Begriffe des Seins, warum soll ich nicht mit dem Sein selbst, d.h. dem wirklichen Sein, beginnen können?“ (23).

Hier formuliert Feuerbach eine Frage, die ihn auch später stark beschäftigen und seine Kritik am Idealismus nachhaltig prägen wird: warum beginnt eine Philosophie, die nach Feuerbachs Meinung offenbar das „wirkliche“, empirische Sein zum Inhalt hat, ihre Darstellung mit etwas anderem, nämlich dem „reinen“ Sein, um dann mittels einer komplizierten Ableitung doch noch zu ihrem eigentlichen – wirklichen – Gegenstand zu kommen?

Feuerbach beantwortet die Frage jedoch nicht, ja führt sie nicht einmal deutlich aus, sondern geht unverzüglich zum nächsten Thema über: der Stellung des Anfanges innerhalb des geschriebenen philosophischen Werkes, d.h. zum Aufbau eines philosophischen Buches. Hegel beginnt und endet mit demselben Begriff, der zu Beginn noch vorläufig und leer ist, sich aber am Ende, nach dem dialektischen Durchgang, als erfüllt und wahr erweist. Dazu fragt Feuerbach: „Aber wird die Kreisbewegung, und zwar die *förmliche*, nicht da ein Bedürfnis oder notwendige Konsequenz, wo die Methode, die wissenschaftliche *Darstellung* der Philosophie für das Wesen der Philosophie gilt, wo was nicht System (System hier im *engsten* Sinne) nicht Philosophie ist?“ (25).

In dieser Frage kommen zwei Kritikpunkte zum Ausdruck: einerseits ein tiefes Unbehagen über den starken Formalismus des Hegelschen Denkens, der diesen jeden Gegenstand auf exakt dieselbe Weise abhandeln läßt; andererseits aber auch eine Abneigung gegen den Philosophen als Taschenspieler, der seine Resultate zwar schon lange kennt, sein Publikum aber mit einer langen, komplizierten Demonstration beeindrucken will, die seinen eigenen Erkenntnisprozeß mehr verschleiert als erkennen läßt. Es handelt sich dann eher um eine Darstellung des Denkens selbst als um eine Darstellung eines Gegenstandes im Denken. Gerade in Kombination mit der Kritik, die in der Frage über den Anfang der Philosophie zum Ausdruck kam, schimmert hier Feuerbachs Vermutung durch, Hegels Philosophie sei zur Darstellung der Wirklichkeit nicht geeignet.

In diesem Zusammenhang ist auch seine Kritik am Eingangskapitel der „Phänomenologie des Geistes“ von Interesse. Hegels dort gemachte Feststellung, das sinnliche Sein lasse sich nicht sagen, wertet Feuerbach nicht als ein Zeichen für die Unzulänglichkeit des sinnlichen Bewußtseins, sondern als Zeichen für die Unzulänglichkeit der (philosophischen) Sprache, welche dem sinnlichen Bewußtsein in Sachen Genauigkeit hinterherhinkt. Während das sinnliche Be-



wußtsein jedes einzelne Ding einzeln wahrnimmt, stehen der Sprache zumeist nur allgemeine Begriffe zur Verfügung, um diese Dinge zu benennen.

Zudem bemängelt Feuerbach bei Hegel einen inkorrekten Umgang mit den Adverbien „hier“ und „jetzt“: hier und jetzt seien bei Hegel allgemeine Begriffe, deren Verwendung keine feste Verankerung in der Wirklichkeit zur Folge habe. Wenn Hegel z.B. sage, das Hier sei ein Baum, sobald er sich aber umwende, sei diese Wahrheit verschwunden, argumentiere er an der Wirklichkeit vorbei. Nur innerhalb der Phänomenologie, wo „das Umwenden nur ein Wörtchen kostet“ (45), könne dieser Gedankensprung funktionieren. Außerhalb der Buchdeckel der Phänomenologie, „wo ich meinen schwerfälligen Körper herumwenden muß“ (ibid.), bleibe der Baum wirklich und wahrhaftig am selben Ort (be)stehen, auch wenn sich der Betrachter umgewandt habe. „Hier“ und „jetzt“ seien damit nicht beliebig verschiebbar, sondern genau definiert.

Insgesamt stellt Feuerbach zwischen der Wirklichkeit und den Darstellungen der Hegelschen Philosophie einen Bruch fest. Er nennt dies den „Zwiespalt zwischen dem Sein, wie es hier [in Hegels Philosophie] Gegenstand ist, und dem Sein, wie es Gegenstand des sinnlichen Bewußtseins ist“ (44/45). Genauer drückt er sich an keiner anderen Stelle aus; im Jahre 1839 scheint er der Problematik der Hegelschen Philosophie noch nicht tief genug auf den Grund gegangen zu sein, um über die Äußerung von Unbehagen und das Stellen von vagen Fragen zum Themenkreis der Repräsentierbarkeit der Wirklichkeit hinauskommen zu können.

Diese Fragen verschwinden jedoch nicht aus Feuerbachs Denken; nachdem sie im „Wesen des Christentums“ etwas in den Hintergrund gerückt waren, bildet die Problematik der Darstellbarkeit der Wirklichkeit in der Philosophie das zentrale Motiv der Idealismuskritik, die in den 1843 erschienenen „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft“ geübt wird.

## Feuerbach: „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“

1843 veröffentlicht Feuerbach seine „Vorläufigen Thesen zur Reformation der Philosophie“<sup>16</sup> und die „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“<sup>17</sup>. Die „Thesen“ und die „Grundsätze“ sind, wie es schon ihre programmatischen Titel verraten, in Thesen- bzw. Paragraphenform gehalten, sind also ungleich strukturierter aufgebaut als die „Kritik der Hegelschen Philosophie“. Und nicht nur auf dieser formalen Ebene, sondern auch inhaltlich zeigt sich bald, daß Feuerbach in der Zwischenzeit einen großen Schritt weitergekommen ist: er weiß genau, was er kritisiert, es ist klar, wie er es kritisiert, es ist sogar klar, was er dem Kritisierten entgegensetzen will – er hat sich offensichtlich in den vier Jahren, die seit der „Kritik der Hegelschen Philosophie“ vergangen sind, eine starke eigene Position erarbeitet und sich dadurch so viel Distanz zu Hegel bzw. zum spekulativen Denken im Ganzen verschafft, daß er dieses sinnvoll kritisieren kann.

Für die Kritik am Idealismus wählt Feuerbach zunächst wieder das bewährte Verfahren der Demontage; entsprechend besteht die erste Hälfte der „Grundsätze“ aus einer sorgfältigen Analyse der systematischen Ursprünge des Idealismus.<sup>18</sup>

Die erste und wichtigste Wurzel des idealistisch-spekulativen Denkens ist für Feuerbach die Reformation. Durch die Reformation wurde der vormals himmlische Gott „menschlich“ gemacht, d.h. die reformierte Theologie befaßte sich fortan mit Christus, dem menschlichen Gott. Die Theologie wurde somit „Christologie, d.i. *religiöse Anthropologie*“ (265), und die reine Kontemplation

---

<sup>16</sup> L. Feuerbach: „Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie“ (1843), in: ders., „Kleinere Schriften II“, Berlin 1970. (Band 9 der Gesamtausgabe im Akademie-Verlag.)

<sup>17</sup> L. Feuerbach: „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ (1843), in: ders., „Kleinere Schriften II“, Berlin 1970. (Band 9 der Gesamtausgabe im Akademie-Verlag.)

<sup>18</sup> Ich beziehe mich im Folgenden ausschließlich auf die „Grundsätze“, weil sie ausführlicher und damit auch reichhaltiger sind als die „Thesen“; inhaltlich unterscheiden sich die beiden Werke nicht wesentlich.

Gottes entfiel: „Der Protestantismus kümmert sich nicht mehr, wie der Katholizismus, darum, was Gott *an sich selber* ist, sondern nur darum, *was er für den Menschen ist*“ (ibid.).

Damit trennten sich die Wege des praktischen (religiösen, theologischen) und des theoretischen, philosophischen Bezuges zu Gott: der menschliche Anteil Gottes wurde auf die praktische Ebene der reformierten Theologie relegiert, während der abstrakte, jenseitige Gott als Gegenstand für die spekulative Philosophie übrig blieb und von dieser zum Gegenstand der *gewri/a* gemacht wurde. Deswegen kann Feuerbach sagen: „Die spekulative Philosophie ist die *wahre*, die *konsequente*, die *vernünftige* Theologie“ (266).

Gott ist also in der spekulativen Philosophie zum Gegenstand der Betrachtung durch die Vernunft geworden. Nun pflegt Feuerbach, wie wir uns erinnern, mit dem Begriff des Gegenstandes einen eigentümlichen Umgang; schon im „Wesen des Christentums“ spielte die Vorstellung, der bevorzugte Gegenstand eines Lebewesens mache dessen Wesen (*essentia*) aus, eine wichtige Rolle. Dieses Motiv taucht hier wieder auf: „*Was* aber ein Wesen ist, das wird nur aus seinem *Gegenstande* erkannt; der Gegenstand, auf den sich ein Wesen notwendig bezieht, ist nichts anderes als sein *offenbares* Wesen“ (270)<sup>19</sup>. Deswegen kann Feuerbach sagen: „Gott als Gott [...] ist *nichts anderes als das Wesen der Vernunft* selbst [...]“ (ibid.).

Die Frage, was es genau heißt, wenn Gott das Wesen der Vernunft ist, erweist sich alsbald als obsolet, denn Gott wird unverzüglich und ohne weitere Erklärung mit der Vernunft identifiziert. Die Konsequenz dieses Schrittes lautet: „[...] Gott [wird] aus einem Objekt des Menschen zum *Subjekt*, zum *denkenden Ich* des Menschen [...]“ (270). Als Beleg für diese Behauptung führt Feuerbach eine Reihe von Attributen an, welche sowohl Gott als auch der Vernunft zugeordnet werden können: Unendlichkeit, Notwendigkeit, Unbedingtheit, Allgemeinheit, Unveränderlichkeit, Zeitlosigkeit, Unabhängigkeit (267ff).

---

<sup>19</sup> In diesem Satz wird Feuerbachs Sorglosigkeit im Umgang mit Begriffen einmal mehr deutlich: mit dem ersten und dem zweiten „Wesen“ ist offenkundig ein Lebewesen gemeint, während es beim dritten Mal und im darauffolgenden Zitat bei „Wesen“ um einen qualitativen, inneren Kern im Sinne von *essentia* handelt.

Die Beziehung Vernunft – Gott ist nicht die einzige, die Feuerbach in eine Identität münden läßt. Gott ist in der spekulativen Philosophie nicht nur das Objekt der Vernunft als des ausführenden Organs, sondern ipso facto auch das Objekt der spekulativen Philosophie als Aktivität dieser Vernunft. Und auch auf diese Objekt-Beziehung wendet Feuerbach seinen Kunstgriff mit dem Wesen an: „Das Wesen der spekulativen Philosophie ist nichts andres als das *rationalisierte, realisierte, vergegenwärtigte Wesen Gottes*“ (266).

Um das Argument „Gegenstand = Wesen“, das für ihn an sich schon unwiderlegbar ist, zusätzlich zu stärken, weist Feuerbach auch hier darauf hin, daß die Attribute, die gemeinhin Gott beigelegt werden, auch für die spekulative Philosophie gelten können: „Die *wesentlichen Eigenschaften oder Prädikate des göttlichen Wesens* sind die *wesentlichen Eigenschaften oder Prädikate der spekulativen Philosophie*“ (274). Als Beispiele dafür führt er an: einmal sei die spekulative Philosophie, genau wie Gott, reine Tätigkeit, reines Denken: „Gott ist reiner Geist, reines Wesen, reine Tätigkeit – actus purus – ohne Leidenschaften, ohne Bestimmungen von außen, ohne Sinnlichkeit, ohne Materie. Die spekulative Philosophie ist dieser *reine Geist, diese reine Tätigkeit, verwirklicht als Denkakt – das absolute Wesen als absolutes Denken*“ (274). Das Denken Gottes hat zudem die besondere Eigenschaft, daß es nur Gott selbst denken kann: Gott ist demzufolge in diesem Denkakt sowohl das denkende als auch das gedachte Wesen; und diese Einheit von Denkendem und Gedachtem ist gleichzeitig das hervorstechendste Merkmal der spekulativen Philosophie (277). Das Wissen Gottes ist mit dem Wissen der spekulativen Philosophie im Weiteren auch deshalb identisch, weil es sich in beiden Fällen um apriorisches Wissen handelt – im Gegensatz zum aposteriorischen, empirischen Wissen der gewöhnlichen Menschen (278). Als letzte Gemeinsamkeit erwähnt Feuerbach die absolute Voraussetzungslosigkeit der spekulativen Philosophie, die nichts anderes sei als „die *Voraussetzungs- und Anfangslosigkeit, die Aseität des göttlichen Wesens*“ (281).

Gott ist also nicht nur mit der Vernunft, sondern auch mit der spekulativen Philosophie identisch. Der Schluß, daß auch die Vernunft mit der spekulativen Philosophie identisch ist, wird von Feuerbach zwar nicht gezogen, drängt sich aber auf. Damit hat Feuerbach ein gleichberechtigtes, in alle Richtungen reziprokes Kontinuum etabliert: Gott = Vernunft = spekulative Philosophie = Gott; nach den oben stehenden Definitionen denkt Gott ausschließlich sich selbst, und da er auch das denkende Ich des Menschen – die Vernunft – ist, ist diese darin gleichermaßen eingeschlossen.

Diese Einheit wird nun um ein entscheidendes letztes Element erweitert. Schon die Verschmelzung von Gott und Vernunft hatte eine der grundlegenden Konventionen des abendländischen Denkens aufgehoben: die Unterscheidung zwischen Gott und dem Menschen. Im nächsten und letzten Schritt seiner Herleitung zeigt Feuerbach, wie in der spekulativen Philosophie auch die Grenze zwischen Geist und Materie aufgehoben wird. Der Gott, der in der spekulativen Philosophie eine derart zentrale Rolle spielt, ist nicht der als Persönlichkeit vorgestellte Gott der orthodoxen Theologie, sondern ein pantheistischer Gott<sup>20</sup>; ein Gott also, der die ganze Welt in sich enthält, ein Gott, der die Gesamtheit aller Dinge *ist*.

Unter dieser Voraussetzung ist die Schöpfung nicht mehr die Erschaffung einer sinnlich-materiellen Welt durch das übersinnliche Wesen Gott, das von ihr wesentlich unterschieden ist, sondern ein logischer Akt innerhalb eines umfassenden Wesens: „Die spekulative Theologie verwandelt diesen dem Wesen des Denkens widersprechenden sinnlichen Akt [die Schöpfung einer materiellen Welt durch ein übersinnliches Wesen] in einen logischen oder theoretischen Akt, die materielle Hervorbringung des Gegenstandes in die spekulative Erzeugung aus dem Begriffe“ (278).

Dies hat zur Folge, daß in der spekulativen Philosophie die Materie zu einer „göttlichen Wesenheit“ erhoben und damit zu einem Teil Gottes wird (289),

---

<sup>20</sup> Die Unterscheidung zwischen Pantheismus und Theismus, auf die ich hier nicht weiter eingehe, wird in den „Grundsätzen“ ausführlich diskutiert.

was wiederum bedeutet, daß sie ihre sinnliche Qualität verliert und zur Abstraktion wird; die materiellen Dinge kommen in der spekulativen Philosophie nur in Gott vor, und zwar als dessen Gedanken. Selbst der Mensch ist in der spekulativen Philosophie ein „von Gott gedachtes Wesen“ (273). Die Empirie kann deshalb in der spekulativen Philosophie nur dann und nur insofern vorkommen, als sie ihrer sinnlichen Eigenschaften entkleidet wird – womit sie allerdings ihren Status als Empirie verliert und zu einer bloßen logischen Struktur wird.

Dieser letzte Schritt der Herleitung ist entscheidend für Feuerbachs Verständnis des Idealismus und die daraus erwachsende Kritik an diesem. Die Kritik setzt an dem Punkt an, der Feuerbach schon in der „Kritik der Hegelschen Philosophie“ beschäftigt hatte: dem Verhältnis der philosophischen Theorie zur Wirklichkeit, zur Empirie. Durch seine systematische Analyse der Grundlagen der spekulativen Philosophie hat er seine Intuition bestätigt und aufgezeigt, daß dies der unvermeidliche Schwachpunkt jeder idealistisch-spekulativen Position sein muß:

Die lückenlose Verschmelzung der immateriellen Vernunft mit der immateriellen Philosophie mit dem immateriellen Gott, welcher gleichzeitig alles Materielle enthält, hat zur Folge, daß die spekulative Philosophie zum wirklichen, empirischen und materiellen Sein keinen Zugang mehr findet. Dieses Sein ist für sie nicht wahrnehmbar und existiert deshalb auch für sie nicht: „Das Sein ist daher dem abstrakten Denken, weil es das Nichts des Gedankens, d.h. nichts für den Gedanken – das *Gedankenlose*, ist, an und für sich selbst nichts. Aber ebendeswegen ist auch das Sein, wie es die spekulative Philosophie in ihr Gebiet hereinzieht und dem Begriffe vindiziert, ein pures Gespenst, das absolut im Widerspruch steht mit dem wirklichen Sein und dem, was der Mensch unter ‚Sein‘ versteht. Unter ‚*Sein*‘ versteht nämlich der Mensch sach- und vernunftgemäß *Dasein, Fürsichsein, Realität, Existenz, Wirklichkeit, Objektivität*“ (305).

Feuerbach unterscheidet hier zwei verschiedene Begriffe von Sein: das Sein als Dasein, das „Fürsichsein, Realität, Existenz, Wirklichkeit, Objektivität“ ist und das ich im Folgenden als empirisches Sein bezeichnen werde, und das Sein, das – „dem Begriffe vindiziert“ – ein pures Gespenst ist; das erste Sein ist dem (gewöhnlichen) Menschen zugänglich, das zweite ist das Objekt der spekulativen Philosophie. Der erste Begriff ist laut Feuerbach „sach- und vernunftgemäß“<sup>21</sup>, der zweite offenbar nicht – das „Hereinziehen“ des Seins ins Gebiet der spekulativen Philosophie scheint diesem nicht gut zu bekommen.

Es stellt sich die Frage, warum Feuerbach in diesem „Hereinziehen“ etwas Besonderes sieht. In jedem Versuch, über irgendwelche Gegenstände zu reden oder nachzudenken, muß der Gegenstand in den Diskurs „hereingezogen“ werden; die einfachste Vorstellung davon ist die, daß ein materielles Objekt ein Wort zugeordnet erhält, das dieses dann in der Sprache vertritt. Dieser Prozeß wird gemeinhin Abstraktion genannt, und er tritt notwendigerweise in jeder Wissenschaft auf. Insofern ist also das Hineinziehen eines Gegenstandes in den ihm gewidmeten Diskurs nicht etwas, was der spekulativen Philosophie allein zukommen würde. Warum also stört sich Feuerbach im Falle der spekulativen Philosophie so sehr an der Abstraktion? Warum behauptet er, daß das Sein in der spekulativen Philosophie zum Gespenst gemacht wird?

Für Feuerbach hat der Abstraktionsvorgang in der spekulativen Philosophie eine ganz andere Bedeutung als die oben beschriebene: die Gegenstände werden nicht im Laufe der Erkenntnis durch Begriffe ersetzt, sondern ihnen wird von vornherein ihre Materialität und die Unabhängigkeit ihrer Existenz abgesprochen; ein Vorgang, der „alle Dinge ihrer Sinnlichkeit entkleidet, sie zu puren Verstandeswesen, zu Gedankendingen macht“ (277). Dieser Vorgang findet wohlgerne nicht während der Erkenntnis statt, sondern schon vorher – es handelt sich um

---

<sup>21</sup> Wir erinnern uns an die Beschränkung der Erkenntniskraft der Vernunft auf die „menschliche Sphäre“ im „Wesen des Christentums“.

eine Abstraktion nicht auf der epistemologischen, sondern der ontologischen Ebene: sofern die Gegenstände in den Horizont der spekulativen Philosophie gehören, *sind* sie abstrakt und nicht mehr materiell. Sinnliche Erkenntnis und sinnlich-materielle Gegenstände kommen in der spekulativen Philosophie schlicht nicht vor.

Feuerbachs oben zitierte Klage über das „Hereinziehen“ der Gegenstände in die spekulative Philosophie muß nach dieser Präzisierung des Abstraktionsbegriffes neu beurteilt werden: Feuerbach beanstandet nicht, daß die spekulative Philosophie in der Erkenntnis die Gegenstände zu Begriffen abstrahiert, sondern daß materielle Gegenstände für sie auch vor der Erkenntnis nicht existieren. Das „Hereinziehen“ ist nicht das Übersetzen einer materiellen Wirklichkeit in abstrakte Begriffe, sondern das vorgängige Ersetzen der materiellen Welt durch eine abstrakte Gespensterwelt. Daß dies gar nicht anders möglich ist, liegt angesichts der Resultate der analytischen Herleitung des Idealismus auf der Hand: da die sinnlichen Dinge nur als Gedanken Gottes in den Horizont der spekulativen Philosophie gelangen, schließt diese die Empirie schon von vornherein aus, und alle Gegenstände, derer sie sich annimmt, müssen vorgängig zu Abstraktionen gemacht worden sein. Der ganze Erkenntnisvorgang der spekulativen Philosophie spielt sich überhaupt nur innerhalb Gottes ab: Gott, der gleichzeitig das denkende Ich des Menschen ist, denkt ausschließlich sich selbst, und da die materielle Welt in ihm enthalten ist, ist auch das Erkennen derselben Selbsterkenntnis Gottes.

Daß zwischen dem „Sein Hegels“ und dem „Sein der Menschen“ eine unüberbrückbare Kluft bestehen muß, daß die idealistische Philosophie die von Feuerbach als empirisch verstandene Wirklichkeit weder erkennen noch darstellen kann, ist damit erwiesen und nicht länger nur eine vage Anschuldigung wie in der „Kritik der Hegelschen Philosophie“.



Die konkreten Vorwürfe, die Feuerbach am Ende der ersten Hälfte der „Grundsätze“ gegen die spekulative Philosophie erhebt, drücken diese Erkenntnis bis zu einem gewissen Grade aus, doch sind sie letztlich inadäquat, die wahre Ungeheuerlichkeit des Tatbestandes zu treffen: „[Die spekulative Philosophie] nimmt fast alle Dinge in einem Sinne, in welchem man diese Dinge nicht mehr erkennt“ (301), heißt es da etwa, oder: „Das absolute Denken kommt *nicht von sich weg, nicht aus sich heraus zum Sein*“ (302). Diese Unfähigkeit zur richtigen Erkenntnis zeigt sich nicht nur bei der gedanklichen Fassung von materiellen Dingen, sondern auch beim Nachdenken über den Menschen und seinen Geist: „Der Begriff, das Urteil, der Schluß, ja, selbst die einzelnen Schluß- und Urteilsformen, wie das problematische, assertorische Urteil, sind nicht Begriffe, Urteile, Schlüsse von uns; nein, sie sind objektive, an und für sich seiende, absolute Formen. So entäußert und entfremdet die absolute Philosophie dem Menschen sein eignes Wesen, seine eigne Tätigkeit! Daher die Gewalt, die Tortur, die sie unserm Geiste antut. Wir sollen das Unsrige nicht als Unsriges denken, sollen abstrahieren von der Bestimmtheit, in der etwas ist, was es ist, d. h., wir sollen es denken *ohne Sinn*, sollen es nehmen im *Unsinn* des Absoluten“ (300f).

Diese Weigerung des Idealismus, dem, was gemeinhin als gesunder Menschenverstand bezeichnet wird, auch nur den geringsten Wert zuzugestehen, ist in Feuerbachs Augen ein Verbrechen an der Menschheit, denn sie bedeutet, daß nur diejenigen Menschen, die sich auf dem erhöhten Standpunkt der idealistischen Philosophie befinden, wirklich zählen, während die riesige Mehrheit der Menschen mit alltäglichen Fähigkeiten und Erkenntnissen philosophisch außer Betracht fallen.

Der Idealismus ist hiermit ebenso gründlich demontiert und kritisiert wie das Christentum. Als Philosophie versagt er in jeder Hinsicht, denn er kann die Aufgabe der Philosophie, die Wirklichkeit zu erkennen, nicht erfüllen. Die nicht sehr präzisen Fragen, die Feuerbach 1839 in der „Kritik der Hegelschen Philosophie“ beschäftigt hatten, nämlich warum Hegel in seinen Darstellungen

nicht „beim Sein“ selbst anfangen könne, warum es ihm jeweils erst der Durchgang durch eine lange dialektische Herleitung ermögliche, zu diesem Sein zu kommen, warum er auch in der „Phänomenologie des Geistes“ den Wahrnehmungen des sinnlichen Bewußtseins mißtrauen mußte, warum überhaupt zwischen dem Sein Hegels und dem Sein, wie es den Sinnen der Menschen zugänglich ist, ein solcher Unterschied bestehe, sind durch die Erkenntnisse der „Grundsätze“ beantwortet. Dieser auch in formaler Hinsicht festzustellende Fortschritt im kritischen Umgang mit Hegels Philosophie wurde durch eine entscheidende Verlagerung der Perspektive ermöglicht, die sich zwischen den beiden Werken vollzogen hatte: in der „Kritik der Hegelschen Philosophie“ hatte Feuerbach die Philosophie Hegels ausschließlich in Hinsicht auf ihre Leistung bei der Erkenntnis der Wirklichkeit geprüft. Bei dieser Prüfung schien ihm Hegel zu versagen, ohne daß er aber die Gründe für dieses Versagen hätte angeben können. In den „Grundsätzen“ betrachtet Feuerbach den Idealismus und damit die Philosophie Hegels nicht mehr nur als einen (mißglückten) Versuch zur Darstellung der Wirklichkeit, sondern auch als ein System, das die Wirklichkeit, die es für die Philosophie zu erkennen gilt, schon vor einem allfälligen Erkenntnisakt nach seinen eigenen Gesichtspunkten formt. So betrachtet, versagt der Idealismus nicht nur bei der Erkenntnis der Wirklichkeit, sondern in der Gesamtheit der epistemologisch-ontologischen Grundannahmen, auf denen diese Erkenntnis beruht.

## **Zweiter Zwischenhalt**

Diese Gesamtheit der epistemologischen und ontologischen Grundannahmen, auf denen der Idealismus beruht, ist ihrerseits eine Aussage über die Beschaffenheit der Welt (der materiellen Welt ebenso wie der Erkenntnisfähigkeiten

der Menschen bzw. Gottes) mit absolutem normativem Anspruch: da der Idealismus den Anspruch erhebt, die vollständige Wahrheit zu erkennen, ist die Welt, die er erkennt, die wahre, und eine andere gibt es nicht. Eine derartige Interpretation der Wirklichkeit mit normativem Anspruch ist aber nichts anderes als ein Weltbild im oben definierten Sinne.

Damit hat die Kritik am Idealismus eine tiefere Dimension gewonnen: sie zielt nicht nur darauf ab, dessen mangelhafte Erkenntnisleistung zu erklären und an den Pranger zu stellen, sondern gleichzeitig auch darauf, das dieser Erkenntnisleistung zugrunde liegende Weltbild zu denunzieren. Ebenso wie die Kritik am Christentum will auch die Kritik am Idealismus gewisse Behauptungen über die Beschaffenheit der Welt, also ein gewisses Weltbild, nicht länger als wahr anerkennen, und ebenso wie jener geht es auch ihr darum, gewissen zentralen Begriffen dieses Weltbildes ihre prägende Kraft zu nehmen. Gott, die Vernunft, der Geist, das Absolute sollen keine Angelpunkte der Wirklichkeit mehr sein, sondern als leere Worte enthüllt werden.

Das Weltbild des Idealismus, soweit es aus seinen erkenntnistheoretischen Grundlagen herausgelesen werden kann, ist dabei eine Potenzierung, ein Spezialfall des christlichen Weltbildes, wie es im Abschnitt über die Religionskritik zur Sprache kam. Gemeinsam ist beiden die diskussions- und bedingungslose Anerkennung einer übersinnlichen, nichtmenschlichen Sphäre; doch während diese im Christentum den übersinnlichen Wesen Gott und Engel vorbehalten und von der Sphäre der Menschen und materiellen Dinge klar unterschieden war, wird sie im Idealismus ausgeweitet, bis sie neben Gott auch alle Begriffe und Ideen, die Vernunft und dazu noch die ganze materielle Wirklichkeit enthält. Die geistige Sphäre wird zudem zur eigentlichen Wirklichkeit erklärt, während die empirische Welt zur Scheinwelt degradiert wird.

Gemeinsam ist dem Idealismus und dem Christentum auch, daß die (empirischen) Menschen in ihrer Erkenntnis nicht autonom sind. Während sich dies

im Christentum dadurch äußerte, daß die Menschen neben ihren aus eigener Kraft gewonnenen Erkenntnissen auch noch gewisse Sachverhalte als wahr anerkennen sollten, die ihrer Vernunft widersprechen, ist Erkenntnis im Idealismus ausschließlich über die geheimnisvolle Einheit der Vernunft mit Gott bzw. innerhalb Gottes möglich; was die menschlichen Sinne und die je persönliche Vernunft aus eigener Kraft erkennen können, zählt nichts.

Die Bevorzugung der geistigen Sphäre vor der sinnlichen führt so weit, daß auch die Menschen selbst nicht mehr als sinnlich-materielle Wesen gesehen werden, sondern als (abstrakte) Selbstbewußtseine, als Teilhaber am Geist – daß sich ihr eigentliches Sein also in der Vernunft und in Gott, im „Himmel“, abspielt. Dies ist eine Potenzierung des christlichen Jenseitsgedankens, der die eigentlich wichtige und damit wahre Existenz ebenfalls jenseits der materiellen Wirklichkeit vorsieht; allerdings zeitlich verschoben und ohne der diesseitigen Existenz die Wirklichkeit abzusprechen.

Das Ensemble der epistemologisch-ontologischen Voraussetzungen des Idealismus und das christliche Weltbild sind also lediglich zwei verschiedene Ausprägungen desselben Gedankenkomplexes. Wenn „die Philosophie“ in ihrem umfassendsten Sinne als Gesamtheit dieses Gedankenkomplexes verstanden wird, muß sich ihre Erneuerung in all ihren Aspekten gleichermaßen vollziehen, und so gehört die Kritik am Christentum genauso notwendig zur Erneuerung der Philosophie wie die Kritik an den Erkenntnisstrukturen des Idealismus. Christentum und Idealismus können auch deshalb nur zusammen angegriffen werden, weil sie sich in symbiotischer Weise gegenseitig stützen: das Christentum hält den theozentrischen Rahmen stabil und erpreßt die Menschen durch die Androhung der ewigen Verdammung und das Versprechen der Seligkeit, daran zu glauben; der Idealismus sorgt mit seiner ganz auf die übersinnliche Sphäre ausgerichteten Erkenntnisstruktur dafür, daß die Verfehltheit des christlichen Weltbildes nie in den Blick kommen kann, daß die

Menschen nie ein Bewußtsein von sich als empirischen autonomen Sinnenwesen entwickeln können, auf Grund dessen sich das christliche Weltbild angreifen ließe.

Daß die Gesamterneuerung der Philosophie mit der Kritik am Christentum beginnt, statt sich sogleich in den Kern des Idealismus vorzuwagen, ist nicht verwunderlich. Das christliche Weltbild ist explizit, anschaulich, populär und leicht zugänglich, während die epistemologisch-ontologischen Strukturen des Idealismus komplex sind und nur mit großem Aufwand sichtbar gemacht werden können. Zudem war der (Deutsche) Idealismus zur Zeit Strauß' und Feuerbachs ein vergleichsweise junges Phänomen, und es hatte sich noch keine Tradition der Kritik an ihm herausbilden können; wohingegen die Kritik am Christentum fast so alt war wie dieses selbst und außerdem vor kurzem in der Aufklärung eine Blütezeit erlebt hatte; das Christentum zu kritisieren, war deshalb nicht so weit von der akademisch-intellektuellen Tagesordnung entfernt wie ein Angriff auf das idealistische Denken von innen. Die inhaltliche und formale Verwurzelung von Strauß' „Leben Jesu“ in der exegetischen Tradition zeigt dies ebenso deutlich wie die große Mühe, die Feuerbach mit der Kritik an Hegel und am Idealismus bekundete.

Das unmittelbare Resultat der doppelten Kritik an Idealismus und Christentum ist der totale Zusammenbruch der Philosophie, und dies nicht nur in Hinsicht auf ihren Anspruch, eine gültige Interpretation der Wirklichkeit bereitzustellen, sondern auch in Hinsicht auf ihre Fähigkeit, überhaupt zu solchen Interpretationen zu kommen, also Theoriebildung zu betreiben: Gott als Quelle von Erkenntnissen, die Vernunft mit ihrem privilegierten Zugang zu dieser Quelle, die vorgängige Präparation der Wirklichkeit zu einem Ensemble von Abstrakta – all dies kann nicht länger in Anspruch genommen werden, und so besteht keine Möglichkeit der philosophischen Erkenntnis mehr. Wenn die Philosophie ihren Status als Königsdisziplin wieder zurückerlangen sollte, wenn das erst in

Ansätzen vorhandene neue Weltbild ausgearbeitet und auch mit einigem Gewicht zur Durchsetzung seines normativen Anspruches versehen werden sollte, dann mußte der Philosophie als Erstes eine neue Struktur gegeben werden, die ihr das Bilden von Theorien wieder ermöglichen würde.

Diese Aufbauarbeit wurde von den Junghegelianern tatsächlich geleistet, und sie ist der Gegenstand des zweiten Kapitels dieser Arbeit. Der Aufbau beginnt mit der Festlegung der ontologischen und epistemologischen Grundlagen der „Neuen Philosophie“ durch Feuerbach, wird dann von Marx fortgesetzt, der diese Grundlagen weiter entwickelt und gleichzeitig der Philosophie eine klar umrissene Aufgabe gibt, und wird schließlich von Stirner abgeschlossen, der alle neuen Prinzipien und Regeln in einem furiosen Schlußbouquet gleich in die Tat umsetzt.

## II REKONSTRUKTION

---

Strauß und Feuerbach haben mit ihrer Kritik an der Religion und am Idealismus die intellektuelle Welt in ihren Grundfesten erschüttert. Das vertraute christlich-idealistische Weltbild gilt nichts mehr, und als Ersatz bieten Strauß und Feuerbach nur vage Andeutungen, daß künftig der Mensch die höchste Stellung im Weltganzen einnehmen werde bzw. solle. Sie machen keine Angaben, wie und in welchem Bereich diese Visionen in die Tat umzusetzen seien. Bei näherer Betrachtung ist gar festzustellen, daß eine konkrete Forderung nach Umsetzung und Verwirklichung nirgends erhoben wird. Die aus der Kritik resultierende Zerstörung des alten Welt- und Menschenbildes mündet vorerst ins Leere.

Die dadurch hervorgerufene Orientierungslosigkeit wird durch die gleichzeitig erfolgende Desavouierung des Idealismus als eines funktionsfähigen und anerkannten Modells der philosophischen Theoriebildung massiv verstärkt, und auch in diesem Bereich lassen sich Feuerbachs Kritik nur vage Vorstellungen davon entnehmen, wie es mit der Philosophie als Aktivität weitergehen soll. Würde die Geschichte der Philosophie in diesem Moment angehalten, würde

also der jetzt erreichte Stand ihrer Entwicklung künstlich isoliert, hätte sie einen absoluten Nullpunkt erreicht.

Dieser Nullpunkt ist allerdings hypothetisch; in Tat und Wahrheit geht die junghegelianische Diskussion von der Kritik nahtlos in einen Prozeß der Rekonstruktion der Philosophie über. Die Frage, wie die Philosophie ihre Fähigkeit zur Theoriebildung zurückerlangen kann und welchen Regeln sie bei der Interpretation der Wirklichkeit zu folgen hat, steht dabei zunächst im Vordergrund. Schon in der zweiten Hälfte der „Grundsätze“ beginnt Feuerbach, mit dem Entwurf der „Neuen Philosophie“ für das Philosophieren neue Rahmenbedingungen aufzustellen.

### **Feuerbach: „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“**

Feuerbachs erster Schritt zur Rekonstruktion der Philosophie als theoriebildende Aktivität ist die allgemeine Bestimmung dessen, was wirklich ist. Nicht überraschend steht dabei die Empirie als sinnlich wahrnehmbare Wirklichkeit im Zentrum: „Das Wirkliche *in seiner Wirklichkeit* oder *als Wirkliches* ist das Wirkliche *als Objekt des Sinnes*, ist das *Sinnliche*. *Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit* sind identisch. Nur ein sinnliches Wesen ist ein *wabres*, ein *wirkliches* Wesen, nur die Sinnlichkeit *Wahrheit* und *Wirklichkeit*“ (316).

Diese Aussage ist radikal und wirkt gleichzeitig simpel; jahrtausendealte Diskussionen über das Wesen der Wahrheit, der Wirklichkeit und der Sinnlichkeit sowie ihr Verhältnis untereinander werden kommentarlos auf drei Sätze reduziert, die obendrein die einfachste unter allen Möglichkeiten darstellen: das Wirkliche ist das, was „Objekt des Sinnes“ ist – gemeint sind damit die fünf Sinne der individuellen Menschen und zuweilen auch ein nicht näher erklärtes Vermögen der Empfindung, das beispielsweise die Liebe wahrnehmen kann.



Generell ist für Feuerbach die materielle Welt, die Empirie, wie sie sich den fünf Sinnen des Menschen darstellt, die Wirklichkeit. Und diese Wirklichkeit ist gleichzeitig auch Wahrheit – d.h. die Wirklichkeit als Sinnlichkeit zu begreifen, heißt, sie wahrhaft zu begreifen.

Die Aussage: „Das Sinnliche ist das Wirkliche“ bzw. „Das Wirkliche ist das sinnlich Wahrnehmbare“, darf nicht als extremer Idealismus von Seiten Feuerbachs mißverstanden werden. Feuerbach meint damit nicht, daß die Dinge nur insofern sind, als sie von Menschen wahrgenommen werden, sondern einfach, daß diejenige „Ansicht“ der Dinge, die den Sinnen zugänglich ist, ihr wahres Wesen ist; also die materielle, farbige, klingende, schmeckende Seite.<sup>1</sup> Nicht wirklich sind hingegen abstrakte Versionen von Dingen wie z.B. das Ding an sich oder der entsprechende Gattungsbegriff, die gar nicht oder nur durch den Intellekt erkannt werden können; all dies ist Einbildung. Feuerbachs Ablehnung alles Abstrakten, die schon bei seiner Kritik an Hegel aufgefallen war, macht sich hier weiterhin bemerkbar, und es ist typisch für das junghegelianische Denken, das sich auch bei Marx und Stirner wieder finden lassen wird, daß dieser Raum des Abstrakten diffus bleibt und die verschiedenen abstrakten Entitäten, die ihn bevölkern, voneinander wesensmäßig nicht unterschieden werden.

Feuerbachs einfacher Definition des Wirklichen geht keine lange Diskussion verschiedener Positionen oder eine komplizierte, zu Beweis Zwecken vorgenommene Ableitung voraus, als deren Quintessenz die beiden oben zitierten Sätze dann erscheinen. Sie stehen vielmehr einleitungs- und kommentarlos am Anfang des § 32 (und in ähnlicher Form an zahlreichen anderen Stellen des Buches). Nun war Feuerbach kein in der philosophischen Tradition unbewandter naiver Realist, der eine erste spontane Reaktion auf die Frage: „Was ist

---

<sup>1</sup> Auch mit Fragen wie der, wie die dem Blick verborgene Rückseite von materiellen Dingen erkannt werden kann oder ob die Dinge auch dann noch Bestand haben, wenn gerade niemand hinschaut, beschäftigt sich Feuerbach nicht. Seine erkenntnistheoretischen Überlegungen spielen sich auf einer viel einfacheren bzw., wie sich weiter unten zeigen wird, grundlegenden Ebene ab.

wirklich?“ zu einem philosophischen Grundsatz hypostasierte. Die Aussage: „Das Sinnliche ist das Wirkliche“ ist im Gegenteil das Resultat von Feuerbachs langer und tiefer Auseinandersetzung mit dem Idealismus, die Gegenstand des ersten Kapitels dieser Arbeit war (sowie seiner ausgedehnten philosophiegeschichtlichen Studien, die in den 1830er-Jahren erschienen waren). Wie wir gesehen haben, lehnt Feuerbach den Idealismus vor allem deswegen ab, weil er innerhalb eines ontologischen Rahmens operiert, der für ihn nicht wirklich, sondern nur Illusion bzw. *nichts* ist. Die Bestimmung der Gesamtheit der sinnlichen Gegenstände, also der Empirie, zur Wirklichkeit ist Feuerbachs unmittelbare Reaktion auf seine Erkenntnisse über den Idealismus: wahre Wirklichkeit und damit Gegenstand der Philosophie ist das, was den Sinnen des Menschen zugänglich ist.

Der inhaltliche Zusammenhang dieser neuen Bestimmung mit den kritischen Erkenntnissen der ersten Hälfte der „Grundsätze“ ist somit gegeben, doch fehlt eine argumentative Anknüpfung an sie. Feuerbach reagiert mit seiner Neubestimmung des Wirklichen zwar auf die am Idealismus festgestellten Mängel, will aber in keiner Weise an diesen anknüpfen: inhaltlich nicht und auch nicht formal, indem er die konventionelle Methode des systematischen oder historischen Herleitens von philosophischen Positionen aus anderen solchen verwenden würde. Feuerbach wiederholt damit im Großen Strauß’ nicht-konventionelles Vorgehen bei der Einführung seiner Vision von der Göttlichkeit der menschlichen Gattung.

Feuerbach hat mit der ontologischen Fundementalaussage: „Das Sinnliche ist das Wirkliche“, der Philosophie eine neue ontologische Grundlage gegeben. Damit ist erstens allgemein bestimmt, daß die Welt, auf die sich der Philosoph in seiner Tätigkeit bezieht, diejenige Welt ist, die alle Menschen aus dem Alltag kennen, denn eine andere gibt es nicht; zweitens und konkreter bedeutet dies

auch, daß das Geschäft der Philosophie die Erkenntnis der empirischen Wirklichkeit ist. Entsprechend muß der Erkenntnisvorgang neu geregelt werden:

„Wahr und göttlich ist nur, was *keines Beweises bedarf*, was *unmittelbar durch sich selbst gewiß ist*, *unmittelbar für sich spricht und einnimmt*, unmittelbar die Affirmation, daß es ist, nach sich zieht – das *schlechthin Entschiedene, schlechthin Unzweifelhafte, das Sonnenklare*. Aber sonnenklar ist nur das Sinnliche; nur wo die *Sinnlichkeit anfängt, hört aller Zweifel und Streit auf*. Das Geheimnis des *unmittelbaren Wissens* ist die *Sinnlichkeit*“ (321). Oder, noch prägnanter: „Nur durch die *Sinne* wird ein *Gegenstand im wahren Sinne* gegeben – nicht durch das Denken *für sich selbst*“ (316).

Dies ist nur folgerichtig: ist die Wirklichkeit die Gesamtheit der sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände, so sind die Gegenstände dann in ihrer Wirklichkeit erkannt, wenn sie nach ihren den Sinnen zugänglichen Eigenschaften definiert werden; und in dieser Form werden sie natürlich durch die Sinne wahrgenommen und nicht durch das „reine Denken“, das im Idealismus noch allein der Erkenntnis der Wahrheit fähig gewesen war.

Nach der Wahrnehmung durch die Sinne sind die Gegenstände jedoch noch nicht vollständig erkannt; dazu müssen sie in Begriffe gefaßt und im Denken verarbeitet werden. Es muß also von der Sinnlichkeit abstrahiert werden, wenn über die Gegenstände nachgedacht werden sollte. Hier stellt sich Feuerbach ein Problem: wie kann er es vermeiden, daß die „Neue Philosophie“ den Fehler des Idealismus wiederholt, ihre Gegenstände (Dinge und Sachverhalte) durch die Abstraktion zu verfälschen? Der Vorwurf an den Idealismus hatte gelautet, er nehme die Dinge in einem Sinne, in dem man sie nicht erkenne, im „Unsinn des Absoluten“; das Sein, wie es in Hegels Philosophie erscheine, sei beispielsweise nicht das Sein, das die „normalen“ Menschen kannten. Wie ist dem Problem der Abstraktion zu begegnen, daß die Gegenstände ihre Eigenart verlieren, wenn sie zu Begriffen werden?

Feuerbach formuliert noch einmal dieses Problem, wie es sich ihm stellt: das Denken *kann* die Wirklichkeit nicht adäquat abbilden, weil die Wirklichkeit eine Ansammlung von individuellen Gegenständen ist, während das (diskursive)

Denken, das auf die Begriffe der Sprache angewiesen ist, sich notwendigerweise im Allgemeinen, Einheitlichen bewegt. Die einzelnen Gegenstände können im Denken nur durch allgemeine Begriffe vertreten werden, die ihre Individualität nicht ausdrücken. „Das *Wirkliche* ist im *Denken nicht in ganzen Zahlen*, sondern nur in *Brüchen darstellbar*. Diese Differenz ist eine *normale* – sie beruht auf der Natur des Denkens, dessen Wesen die Allgemeinheit ist, im Unterschiede von der Wirklichkeit, dessen [sic] Wesen die Individualität“ (330). Um so mehr Mühe muß sich der Philosoph geben, nicht der Versuchung des „schönen Denkens“ in vollendeten Systemen zu erliegen, sondern der Wirklichkeit treu zu bleiben. Feuerbachs Lösungsvorschlag zum Problem des Widerspruches zwischen Denken und Sein ist ebenso einfach wie radikal: „Die *Dinge* dürfen *nicht anders gedacht* werden, als wie sie in der *Wirklichkeit vorkommen*. Was *in der Wirklichkeit getrennt* ist, soll auch *im Gedanken nicht identisch sein*. [...] Die *Gesetze der Wirklichkeit* sind auch *Gesetze des Denkens*“ (329). Oder, noch stärker: „Die *wirkliche Erkenntnis* gewährenden Bestimmungen sind immer nur *die*, welche den *Gegenstand durch den Gegenstand selbst bestimmen* – *seine eigenen, individuellen Bestimmungen* –, also *nicht allgemeine*, wie die *logisch-metaphysischen Bestimmungen* sind, welche *keinen Gegenstand bestimmen*, weil sie sich auf *alle Gegenstände ohne Unterschied* erstrecken“ (332).

Was meint Feuerbach mit diesen Sätzen? Nichts anderes, als daß die Begriffe, die die Dinge im Denken „vertreten“, die sinnlich-materiellen Eigenschaften des Gegenstandes, wie er in der Wirklichkeit vorkommt, enthalten müssen und sonst nichts; daß sie eben den Gegenstand durch den Gegenstand selbst bestimmen müssen, durch seine „eigenen, individuellen Bestimmungen“. Die Bestimmung eines Gegenstandes durch die Zuordnung zu einer Gattung oder zu gewissen logischen Kategorien sage dagegen nichts über ihn aus. Und auch für die Zusammenhänge zwischen den Dingen gilt diese Regel: die Gesetze der Wirklichkeit sollen die Gesetze des Denkens sein; entsprechend dürfen Begriffe nur dann und nur auf die Weise miteinander in Bezug gesetzt werden, in der die ihnen entsprechenden Gegenstände auch in der Wirklichkeit zusammengehören.

Aufgabe der Philosophie ist es also, die Wirklichkeit möglichst originalgetreu abzubilden: genau so, wie die Dinge in der Wirklichkeit sind und von den Sinnen wahrgenommen werden, müssen sie auch gedacht werden. Das Denken kommt nach der Wirklichkeit und hat sich dieser in jedem Fall anzupassen.

Es wäre natürlich möglich, diese Gedanken Feuerbachs als eine abgeschlossene Theorie der Erkenntnis zu lesen. Diese wäre äußerst einfach gehalten: es gibt nur sinnlich-materielle Gegenstände; die Aufgabe der Philosophie ist es, diese Gegenstände mittels der Sinne wahrzunehmen und nach geeigneten, den Gegenständen selbst entnommenen Kriterien weiterzusortieren. Die verführerische Simplizität dieser Konzeption kann allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie als Erkenntnistheorie gravierende Mängel hätte.

Erstens ist sie in sich selbst mißverständlich, wenn nicht sogar widersprüchlich: Feuerbach fordert, daß die Gesetze der Wirklichkeit auch die Gesetze des Denkens sein müssen. Woher diese Gesetze der Wirklichkeit aber bekannt sein sollen, wie ein solches Gesetz festgestellt werden kann bzw. was ein „Gesetz der Wirklichkeit“ überhaupt ist, bleibt unklar; auch die induktive Feststellung eines Naturgesetzes würde das Aufstellen und Prüfen von Hypothesen erfordern, und genau dies möchte Feuerbach nicht mehr zulassen. Dasselbe gilt für die „eigenen Bestimmungen“ des Gegenstandes: wer legt fest, was eine eigene Bestimmung eines Gegenstandes ist und was nicht? Feuerbach geht hier von einer absoluten Objektivität und Unmißverständlichkeit des sinnlich Wahrnehmbaren aus, die einer genaueren Prüfung nicht standhält; die Annahme, daß die „sinnliche Wirklichkeit“ eindeutig definiert ist, daß also Differenzen in der Beobachtung ausgeschlossen sind, ist naiv.

Doch selbst wenn die Bestimmungen der Gegenstände und die Gesetze der Wirklichkeit als bekannt und eindeutig definiert vorausgesetzt werden könnten, böte eine solche Erkenntnistheorie keine gute Grundlage für die Forschung:

Die Definition der (erforschbaren) Wirklichkeit als Gesamtheit der sinnlich wahrnehmbaren Objekte, Phänomene und Sachverhalte würde große Sprünge in der Forschung vereiteln und damit den Fortschritt aller darauf basierenden Wissenschaften behindern, denn es könnten nur noch Dinge und Ereignisabläufe zum Gegenstand von Nachforschungen werden, die schon bekannt und benannt sind; ein neues Phänomen zu beschreiben oder zwischen bekannten Dingen oder Abläufen neue Beziehungen aufzuzeigen, wäre auf dieser Basis ausgeschlossen. Die Entwicklung der Wissenschaft wäre dadurch gehemmt oder gar verunmöglicht.

Dazu kommt, daß der Prozeß des Erforschens letztlich auf das Zuteilen von Eigennamen reduziert würde, denn es dürften jeweils nur individuelle Exemplare betrachtet werden, und sie sollten durch keine metaphysischen Ordnungsbegriffe gegängelt werden. Auf der Grundlage einer solchen Erkenntnistheorie würden nicht nur die Naturwissenschaften, sondern auch die Philosophie und andere Geisteswissenschaften rein deskriptiv werden und könnten sich nicht mehr weiterentwickeln.

Als ausgereifte Erkenntnistheorie vermag Feuerbachs Entwurf somit nicht zu überzeugen. Seine Formulierungen sind zu vage, als daß sie eine klare Anleitung zum Philosophieren geben könnten; selbst wenn man sie systematischer interpretiert, als sie sind, würden sie für eine fruchtbare Theoriebildung keine gute Grundlage abgeben.

Eingangs habe ich indessen schon angekündigt, die „Grundsätze“ als ersten Schritt in der Rekonstruktion der Philosophie als theoriebildende Aktivität lesen zu wollen; also nicht als das eigentliche Modell der „Neuen Philosophie“, sondern als dessen allgemeine Voraussetzungen, als seine erkenntnistheoretischen und ontologischen Rahmenbestimmungen. Um Feuerbachs Gedanken als solche Rahmenbestimmungen verstehen und schätzen zu können, ist ein Standpunkt einzunehmen, der von dem in der Philosophie üblichen, aufs De-

tail und genaue Begriffsdefinitionen gerichteten Blickwinkel abweicht, und zwar in zweifacher Hinsicht. Einerseits dürfen Feuerbachs Angaben nicht in einem zu engen, zu wörtlichen Sinne ausgelegt werden. Schon wiederholt wurde darauf hingewiesen, wie ungenau Feuerbach selber mit seinen Begriffen umgeht, und dies gilt nicht weniger für den hier in Frage stehenden Abschnitt aus den „Grundsätzen“; es wäre interpretatorisch nicht sinnvoll, Feuerbachs Begriffe genauer verstehen zu wollen, als er sie verwendet. Andererseits sollte man auch die ganze Konzeption der „Neuen Philosophie“ in der richtigen Größenordnung verstehen: Feuerbach selbst sagt im Vorwort der „Grundsätze“, es ginge ihm ganz allgemein darum, der Philosophie der Zukunft die Bahn zu ebnen:

„Die Philosophie der Zukunft hat die Aufgabe, die Philosophie aus dem Reiche der ‚abgeschiedenen Seelen‘ in das Reich der *bekörperten*, der *lebendigen* Seelen wieder einzuführen, aus der göttlichen, nichtsbedürftenden Gedankenseligkeit in das *menschliche Elend* herabzuziehen. Zu diesem Zwecke bedarf sie nichts weiter als einen *menschlichen* Verstand und *menschliche* Sprache. Rein und wahrhaft menschlich zu denken, zu reden und zu handeln ist aber erst den kommenden Geschlechtern vergönnt. Gegenwärtig handelt es sich noch nicht darum, den Menschen *darzustellen*, sondern darum, ihn nur erst aus dem Morast, worin er versunken war, herauszuziehen“ (264/65).

Es geht Feuerbach also um die Verlagerung des philosophischen Geschehens vom Reiche der „abgeschiedenen Seelen“ – der Begriffe, Abstraktionen und übersinnlichen Wesen – in dasjenige der lebendigen Menschen, vom „Himmel“ auf die „Erde“. Unter dieser Voraussetzung gelesen, erhalten Feuerbachs Bestimmungen der Wirklichkeit und des richtigen Weges der Erkenntnis eine neue, allgemeine Bedeutung, und die „Grundsätze“ werden zu einem fundamentalen Manifest über das Verhältnis von Denken und Sein bzw. Geist und Materie. Das Sein ist die unabhängig vom menschlichen oder göttlichen Vorstellen existierende materielle Welt, das Denken kommt nach der Materie und kann diese nur wahrnehmen.

Diese Sätze sind einfach, in ihren Aussagen aber äußerst weitreichend. Sie drücken das Unbehagen, das Feuerbach gegenüber dem Idealismus empfunden hatte, noch einmal deutlich aus und begegnen ihm gleichzeitig mit einer Reihe von Definitionen, die den Definitionen der jeweiligen Parameter beim Idealismus radikal entgegengesetzt sind: nicht mehr die abstrakte Sphäre von Dingen in Gott ist die Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit, die die Menschen mit ihren Sinnen erkennen können (und die, das ist nicht zu vergessen, ihrer Alltagswelt entspricht); die Erkenntnis läuft nicht mehr über eine geheimnisvolle Einheit der Vernunft mit Gott bzw. innerhalb desselben, sondern über die fünf Sinne jedes empirischen Individuums; Begriffe aller Art sind lediglich Stellvertreter der wirklichen Gegenstände in der Sprache und im Denken, haben keinen selbständigen ontologischen Status und sind nicht wirklich; alle anderen den Sinnen nicht zugänglichen Entitäten wie Ideen oder Gott können keine Gegenstände der Philosophie mehr sein, da auch sie als pure Einbildungen nicht mehr Teil der Wirklichkeit sind.

Aus diesen basalen Voraussetzungen ergibt sich auch eine neue Stellung für den Menschen in Bezug zur Philosophie. Ein weiterer Mangel, den Feuerbach neben der Unfähigkeit, die empirische Wirklichkeit zu erkennen, am Idealismus festgestellt hatte, war der Ausschluß des Menschen als Sinnenwesen aus der Philosophie. Die menschlichen Sinne taugten nicht zur Erkenntnis der Wahrheit und der wahren Wirklichkeit; diese lag in Gott bzw. im Absoluten und konnte nur mittels der Vernunft erkannt werden, die hinwiederum auf geheimnisvolle Weise mit Gott identisch war. Der Mensch als sinnliches Individuum, der diese Verbindung zu Gott nicht hatte, blieb von dieser Erkenntnis unweigerlich ausgeschlossen und konnte demzufolge nicht Philosophie betreiben.

Dieser Ausschluß wird in der „Neuen Philosophie“ rückgängig gemacht, was zum einen aus den Bestimmungen der Wirklichkeit und der richtigen Erkenntnis folgt, die ja beide auf den sinnlichen Menschen zugeschnitten (bzw. von



diesem abgeleitet) sind, und zum anderen ein weiterer Beitrag zur Verwirklichung des Programmes ist, die Philosophie menschlich zu machen:

„Der *Mensch* denkt, nicht das Ich, nicht die Vernunft. [...] [Die Philosophie] stützt sich wohl auch auf die Vernunft, aber auf die Vernunft, deren *Wesen* das *menschliche Wesen*, also nicht auf eine *wesen-, farb- und namenlose* Vernunft, sondern auf die mit dem *Blute des Menschen* getränkte Vernunft“ (333).

Die Vernunft, die im Idealismus auf geheimnisvolle Weise mit Gott und der spekulativen Philosophie verschmolzen gewesen war, wird von Feuerbach aus diesem Zusammenhang herausgelöst und wieder dem Menschen allein zugesprochen; sie ist dasjenige Organ des Menschen, das die von den Sinnen wahrgenommenen Gegenstände im Denken verarbeitet.<sup>2</sup>

Damit wird dem Menschen als sinnenbegabtem, empirischem Individuum die Kompetenz zurückgegeben, ohne Hilfe Gottes alle Wahrheit, die es zu erkennen gibt, erkennen zu können. Neben der Bekräftigung der Stellung des Menschen als kompetentes Erkenntnissubjekt findet damit ein weiteres beim Idealismus festgestelltes Problem seine Lösung – die Verschmelzung von Vernunft, Philosophie und Gott, die eine Unklarheit über das Wesen der Philosophie zur Folge gehabt hatte: ist die Philosophie eine Aktivität oder ein Zustand, ein Bild, eine Instanz, ein Organ? Diese der spekulativen Philosophie eigene schillernde Mehrdeutigkeit wird endgültig aufgehoben und durch die einfache Aussage ersetzt, daß die Philosophie eine Aktivität ist, die der Mensch mittels seiner Sinne und seiner – menschlichen – Vernunft ausübt und die eine wirklichkeitsgetreue Abbildung der sinnlich zugänglichen Welt hervorbringt.

Feuerbach gibt dem Menschen als sinnenbegabtem Individuum jedoch nicht nur seinen Status als kompetentes Erkenntnissubjekt zurück, sondern rehabilitiert ihn auch als würdigen Gegenstand der Philosophie. Der im Idealismus

---

<sup>2</sup> Damit bestätigt Feuerbach ausdrücklich den Begriff der Vernunft als auf die irdische Sphäre beschränktes menschliches Vermögen, der schon im „Wesen des Christentums“ aufgetaucht war.

festzustellende faktische Ausschluß des wirklichen Menschen, des sinnlichen Individuums aus dem Wahrnehmungsbereich der Philosophie soll kompensiert werden:

„Die neue Philosophie macht den *Menschen* mit *Einschluß der Natur*, als der Basis des Menschen, zum *alleinigen, universalen* und *höchsten* Gegenstand der Philosophie – die *Anthropologie* also, mit *Einschluß der Physiologie, zur Universalwissenschaft*“ (337).

Dies ist die letzte Vorgabe, die die Philosophie „menschlich“ machen soll, und damit ist der letzte Stein zum Fundament der „Neuen Philosophie“ gelegt: die Philosophie ist eine Aktivität, die von jedem menschlichen Individuum mittels seiner eigenen Sinne und seiner eigenen Vernunft betrieben werden kann, sie untersucht mit diesen individuell-menschlichen Organen die Wirklichkeit, die ihrerseits wieder als Gesamtheit der den menschlichen Sinnen zugänglichen Gegenstände definiert ist. Innerhalb dieser Gesamtheit geht es vor allem um einen Gegenstand, nämlich den Menschen. Das Resultat der philosophischen Untersuchung ist die Erkenntnis dieser Gegenstände, so wie sie sind – ein Abbild der Wirklichkeit im Geist, der nicht mehr ein allumfassendes Vernunft-Gott-Kontinuum ist, sondern ein je persönliches Organ.

Insgesamt hat Feuerbach den Themenkomplex der Darstellung der Wirklichkeit in der Philosophie, der schon der zentrale Schauplatz seiner Kritik am Idealismus gewesen war, vollständig neu geordnet. Während er dort notgedrungen den verschlungenen Strukturen des Idealismus folgen mußte, legt er hier bei der „Neuen Philosophie“ großen Wert auf die ausführliche Darstellung der neuen, für richtig erachteten Struktur. Nachdem die verschiedenen Parameter, die für Feuerbach zur Definition der Philosophie gehören, in der Kritik noch nicht sauber voneinander getrennt werden konnten, werden sie nun zum ersten Mal in „ordentlicher“ Form aufgelistet, definiert und zueinander in Beziehung gesetzt, so daß der Eindruck entstehen könnte, die „Neue Philosophie“ sei durch mehr Parameter definiert als der Idealismus. Dem ist indes nur scheinbar

so. Die Struktur der „Neuen Philosophie“ belegt im Gegenteil die Konsistenz von Feuerbachs Vorstellungen davon, worauf es bei einer Philosophie ankommt.

Auf die Feststellung, im Idealismus verschmelze die erkennende Vernunft mit Gott und der in ihm enthaltenen abstrahierten Wirklichkeit, reagiert Feuerbach mit der je separaten Definition der Sinnlichkeit als Wirklichkeit und der fünf Sinne der individuellen Menschen als maßgebliche Erkenntnisinstrumente. Die aus der Verschmelzung von Gott, Vernunft und materieller Wirklichkeit folgende Verwirrung über das Verhältnis von Geist und Materie im Idealismus findet ihre Auflösung in der öfters wiederholten Festlegung, die Materie gehe dem Geist voraus, dieser könne sie höchstens zur Kenntnis nehmen und abbilden. Auch die eher diffus kritisierte Abstraktion im Idealismus wird als Problematik präziser gefaßt, indem deutlich gemacht wird, daß der Prozeß der Abstraktion nicht auf die ontologische, sondern auf die epistemologische Ebene gehört und daß die auf dieser Ebene verursachten Probleme durch den engen und kontinuierlichen Kontakt mit der Wirklichkeit in Schach gehalten werden können.

Am Ende des ersten Kapitels wurde festgestellt, daß die Erkenntnisstrukturen des Idealismus gleichzeitig auch das idealistische Weltbild ausdrückten bzw. waren. Diese Übereinstimmung ist keineswegs eine dem Idealismus vorbehaltene Eigenart, sondern trifft auf alle (in sich konsistenten) philosophischen Positionen zu, und damit auch auf die „Neue Philosophie“ Feuerbachs. Die auf den letzten Seiten geschilderten erkenntnistheoretischen Voraussetzungen sind gleichzeitig Feuerbachs normative Interpretation der Wirklichkeit, sein Weltbild. Dieses steht – wenig überraschend – in diametralem Gegensatz zum christlich-idealistischen Weltbild, ebenso wie die Erkenntnisvorgänge der „Neuen Philosophie“ mit jenen des Idealismus kaum Berührungspunkte aufweisen.

Aus den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der „Neuen Philosophie“ folgt, daß die Welt die Gesamtheit der materiellen Dinge und der körperlichen Lebewesen ist und daß der Mensch ihr wichtigstes Element ist. Des Menschen Erkenntnisorgane und die übrige Welt entsprechen einander dergestalt, daß der Mensch alles ihn Umgebende restlos erkennen und verstehen kann; damit ist ihm prinzipiell alles Wissen zugänglich, er hat die Möglichkeit, allwissend zu werden.

Diese souveräne Stellung des Menschen wird auch dadurch reflektiert, daß der Mensch selbst der höchste und wichtigste Gegenstand seiner eigenen Forschungstätigkeit sein soll – und zwar der Mensch als sinnliches Individuum, nicht die menschliche Gattung als Ganzes. Es ist bezeichnend, daß Feuerbach in den „Grundsätzen“ das Attribut „göttlich“ für die Menschen ganz aufgegeben hat, auch wenn es schon im „Wesen des Christentums“ seine theologischen Konnotationen verloren hatte und nur noch die höchstmögliche Stellung bezeichnen sollte: das neue Zentrum des Weltganzen soll jetzt offensichtlich auch auf der begrifflichen Ebene *nichts* mehr mit dem alten zu tun haben.

Verglichen mit dem Nullpunkt, auf den die Philosophie am Ende der ersten Hälfte der „Grundsätze“ abgesunken war, hat Feuerbach damit schon sehr viel erreicht. Dem Philosophieren wurde wieder ein ontologischer und epistemologischer Rahmen gegeben, die Kompetenzen und Aufgaben sind im Großen und Ganzen verteilt. Auch der aus der Zerstörung des christlich-idealistischen Weltbildes resultierenden Unsicherheit hinsichtlich der Beschaffenheit der Welt wurde durch die Stärkung der Stellung des Menschen entgegengewirkt. Dennoch bleiben Fragen offen: ist die neue, erhabene Stellung des Menschen die Stelle Gottes im Universum, die der Mensch übernimmt, oder wurde die Stelle Gottes mit diesem selbst abgeschafft? Mit anderen Worten: ist das christliche Denkschema, das eine göttliche Position im Weltganzen vorsieht, endgültig überwunden? Inwiefern ist diese hohe Stellung des Menschen eine Vision, die

in der Theorie verbleibt, inwiefern läßt sich aus ihr eine Forderung ableiten, diesen Anspruch in der Wirklichkeit zu einzulösen?

Doch nicht nur das Weltbild, sondern auch das Modell der Philosophie als theoriebildende Aktivität ist – trotz beachtlicher Leistungen Feuerbachs – bei weitem nicht vollständig ausgearbeitet und damit funktionstüchtig. Feuerbachs Entwurf verbleibt, wie wir gesehen haben, auf einer sehr allgemeinen Ebene und bietet zur konkreten philosophischen Theoriebildung wenig Hilfe.

Hier setzen Marx' weiterführende Überlegungen ein, und in seinen frühen Schriften „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ und „Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ entwirft er für beide Probleme geeignete Lösungen: einerseits definiert er die globale Aufgabe der Philosophie um einiges genauer und konkreter als Feuerbach, und zwar dahingehend, daß sie sich der Verbesserung der praktischen Lebensumstände der Menschen zu widmen habe, und andererseits entwickelt er für sie ein Modell, das es ihr erlaubt, ihre theoriebildenden Funktionen wieder zu erfüllen und damit dieser Aufgabe auch gerecht zu werden.

### **Marx: „Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“**

Die Neubestimmung der Aufgabe der Philosophie ist Thema der „Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“<sup>3</sup>. Diese Schrift bietet einiges mehr, als der bescheidene Titel vermuten läßt: sie ist nicht primär eine Hinführung zu Marx' Schrift „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, sondern v. a. ein – bisweilen flammendes – Manifest über den politischen Handlungs-

---

<sup>3</sup> K. Marx: „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ (1843), Berlin 1982. (MEGA I/2.)

bedarf im Deutschland der 1840er-Jahre und die besondere Rolle, die die Philosophie dabei zu spielen hat. Marx präzisiert Feuerbachs eher allgemein gehaltene Vorgabe, die Philosophie müsse sich „dem Menschen“ widmen: neu soll die Philosophie explizit dazu beitragen, die wirklichen Lebensumstände der Menschen zu verbessern.

Diese Forderung ergibt sich für Marx aus den Resultaten von Feuerbachs Religions- und Idealismuskritik. Deren Bedeutung sieht er in der Beseitigung der Hirngespinnste, die den Menschen in falscher Sicherheit gewiegt und ihn dadurch davon abgehalten hatten, sein Schicksal in die eigenen Hände zu nehmen. Dafür sei jetzt der Moment gekommen: „Die Kritik hat die imaginären Blumen an der Kette zerpfückt, [...] damit [der Mensch] die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche. Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte, wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch, damit er sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne bewege“ (MEGA I/2, 171). Die auch metaphorisch zu verstehenden Ausdrücke „die lebendige Blume brechen“ oder „seine Wirklichkeit gestalten“ sind dabei ganz praktisch-politisch gemeint, als Aufforderung an die Menschen, ihre eigenen Lebensverhältnisse zu verbessern, wie u. a. der folgende Aufruf zeigt: „Krieg den deutschen Zuständen!“ (172). Nachdem die Illusionen der Religion aufgedeckt und diese damit abgeschafft worden sei, sei die Zeit reif und der Weg frei für eine grundlegende Umgestaltung und Berichtigung der Wirklichkeit, eben der „deutschen Zustände“: „Es ist also die *Aufgabe der Geschichte*, nachdem das *Jenseits der Wahrheit* verschwunden ist, die *Wahrheit des Diesseits* zu etablieren“ (171).

Welche Rolle kann die Philosophie dabei spielen? Wie kann sie sich – als Theorie – am politisch-revolutionären Prozeß beteiligen, der zu einer solchen Umgestaltung der Wirklichkeit führen könnte? Marx meint dazu:

„Es ist zunächst die *Aufgabe der Philosophie*, die im Dienste der Geschichte steht, nachdem die *Heiligengestalt* der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren *unheiligen Gestalten* zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik

der Erde, die *Kritik der Religion* in die *Kritik des Rechts*, die *Kritik der Theologie* in die *Kritik der Politik*“ (171).

Die Philosophie soll ihre kritische Aufmerksamkeit nicht mehr auf die geistig-religiöse Sphäre, den „Himmel“, richten, sondern auf die Sphäre der „Erde“, d. h. der politischen Wirklichkeit; und in dieser wirklichen Sphäre soll sie ebenfalls die Entfremdung des Menschen von seinem eigenen Wesen aufspüren. Durch das Aufdecken der Verfehltheit gewisser wirklicher Zustände kann sie die Menschen anspornen, diese zu bekämpfen und sich für eine Verbesserung einzusetzen: „Es handelt sich darum, den Deutschen keinen Augenblick der Selbsttäuschung und Resignation zu gönnen. Man muß den wirklichen Druck noch drückender machen, indem man ihm das Bewußtsein des Drucks hinzufügt, die Schmach noch schmachvoller, indem man sie publicirt. Man muß jede Sphäre der deutschen Gesellschaft als die *partie honteuse* der deutschen Gesellschaft schildern, man muß diese versteinerten Verhältnisse dadurch zum Tanzen zwingen, daß man ihnen ihre eigene Melodie vorsingt!“ (173).

Marx weist demzufolge der Philosophie die Aufgabe zu, durch Analysen der Wirklichkeit die Schlechtigkeit und Verfehltheit der tatsächlichen Zustände aufzuzeigen und bewußt zu machen und dadurch ihre Beseitigung zu ermöglichen; zum Ersten durch den Nachweis, daß sie falsch seien, zum Zweiten durch die Erhöhung des Leidensdruckes auf die Menschen, die durch die Bewußtmachung ihrer „Schmach“ zur Revolution angestachelt werden sollen. Es ist dies eine furiose Weiterentwicklung und Konkretisierung von Feuerbachs Vorgabe, die Philosophie müsse sich fortan vollumfänglich dem Menschen widmen, und zwar dem Menschen als Sinnenwesen, dem die höchste Stellung im Weltganzen zukomme. Wie die Philosophie diese neue Aufgabe aber im Einzelnen lösen kann, wird aus der „Einleitung“ nicht klar; Feuerbachs Philosophie der abbildenden Kontemplation scheint dazu jedenfalls kaum im Stande zu sein. Die Weiterentwicklung dieses Feuerbachschen Modelles ist eines der Themen von Marx' Abhandlung „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie.

### **Marx: „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“<sup>4</sup>**

Angesichts der in der „Einleitung“ erhobenen Forderung, die Philosophie solle sich fortan dem Erkennen der Entfremdung in der Wirklichkeit widmen, erstaunt es, daß sich Marx in dem Werk, zu dem die „Einleitung“ gehört, nicht der Kritik der wirklichen Zustände Deutschlands widmet, sondern der Kritik der Rechtsphilosophie Hegels.

Marx begründet die Entscheidung, der Kritik der Wirklichkeit die Kritik einer weiteren Theorie vorzuziehen, mit dem Hinweis, die tatsächlichen politischen Zustände Deutschlands seien so veraltet und verfehlt, daß sie unter jeder Kritik stünden; daß sie es also nicht wert seien, daß man sich mit ihnen befasse. Hegels Rechtsphilosophie dagegen habe die in Deutschland nur unvollkommen bestehende Staatsform auf den Begriff gebracht; wenn man diese Staatsform kritisieren wolle, halte man sich daher besser an den von Hegel dargestellten Idealtyp als an das unvollkommene Original.

Die Kritik dieser Staatsform ist der von Marx selbst angegebene Hauptzweck der „Kritik“. In Tat und Wahrheit verfolgt er in dieser Schrift jedoch (mindestens) zwei Ziele: einerseits die Kritik der preußischen Staatsform und andererseits die Kritik an Hegel als Philosoph. Diese Doppelspurigkeit hat zur Folge, daß zahlreiche Aussagen und Argumente von Marx sowohl auf das eine als auch auf das andere Thema bezogen werden können und jeweils entsprechend mehrdeutig sind. Dazu kommt, daß Marx bei beiden Themen noch auf der Suche nach seinem eigenen Standpunkt ist; seine Auseinandersetzung mit der von Hegel dargestellten Staatsform ist gleichzeitig eine Auseinandersetzung mit dem Wesen des Staates überhaupt, und seine eigene Vorstellung von der wahren, richtigen Staatsverfassung entwickelt sich erst im Laufe dieser Auseinan-

---

<sup>4</sup> K. Marx: „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ (1843), Berlin 1982. (MEGA I/2.)



dersetzung. Dasselbe gilt für die Kritik an Hegels Philosophie: die „Kritik“ enthält ausgedehnte Passagen, in denen Marx vorwiegend Hegel paraphrasiert, im Bemühen, ihn zu verstehen und in eine verständliche Sprache zu übersetzen; eine kritische Haltung ist zwar meistens zu erkennen, doch woraus die Kritik genau besteht und wogegen sie sich richtet, klärt sich erst im Laufe der Schrift. Schließlich sind alle diese verschiedenen Ansätze und Entwicklungsstufen derselben derart ineinander verschachtelt, daß sie kaum voneinander zu trennen sind; die Schrift wirkt deswegen insgesamt formlos.

Diese Unübersichtlichkeit erinnert an Feuerbachs „Kritik der Hegelschen Philosophie“, deren Form ebenfalls einiges zu wünschen übrig gelassen hatte. Trotz dieser Gemeinsamkeit spielt sich Marx' Auseinandersetzung mit Hegel allerdings auf einer ganz anderen Ebene ab als die Feuerbachs. Feuerbach hatte sich in der schwierigen Situation befunden, eine Philosophie kritisch demontieren zu wollen, die erstens ungeheuer komplex und umfassend war und von der zweitens sein eigenes Denken von Grund auf geprägt war. Seine Schwierigkeiten, angesichts dieser Übermacht einen eigenen Standpunkt zu entwickeln, von dem aus er sie kritisieren konnte, wurden in der „Kritik der Hegelschen Philosophie“ offensichtlich; dort brachte er es kaum weiter als bis zur vagen Formulierung seines Unbehagens. Erst in der systematischen Herleitung des Idealismus in den „Grundsätzen“ hatte sich Feuerbach so weit von demselben und damit von Hegel distanziert, daß eine souveräne Kritik möglich wurde. Diese Kritik verblieb jedoch auf einer allgemeinen Ebene: sie setzte sich nicht mit Sachfragen auseinander, sondern konzentrierte sich darauf, die grundlegenden Strukturen des idealistischen Modelles von Philosophie herauszuarbeiten. Das gewählte Vorgehen erwies sich als berechtigt: es zeigte sich, daß das Unbehagen, das in der „Kritik der Hegelschen Philosophie“ zum Ausdruck gekommen war, tatsächlich durch diese grundlegenden Erkenntnisstrukturen des Idealismus bedingt gewesen war. Feuerbach hatte damit die Wurzel des idealistisch-

hegelschen Übels aufgefunden und konzentrierte sich darauf, diese zu erklären und dann mittels eines radikalen Gegenvorschlages endgültig auszumerzen.

Diese große kritische Leistung Feuerbachs – dazu gehört selbstverständlich auch die Kritik und Demontage des Christentums – kann Marx voraussetzen, was er auch explizit tut. Zu Beginn des Abschnittes „Kritik der Hegelschen Philosophie und Dialektik überhaupt“ in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“<sup>5</sup> beispielsweise bestätigt Marx zunächst, daß Feuerbach „sowohl in seinen ‚Thesen‘ [...], als ausführlich in der ‚Philosophie der Zukunft‘ [die ‚Grundsätze‘] die alte Dialektik und Philosophie dem Keim nach umgeworfen hat“ (MEGA I/2, 400), und fährt dann fort:

„Feuerbachs große That ist: 1) der Beweis, daß die Philosophie nichts andres ist als die in Gedanken gebrachte und denkend ausgeführte Religion; also ebenfalls zu verurtheilen ist; eine andre Form der Daseinsweise d[er]<sup>6</sup> Entfremdung des menschlichen Wesens.

2) Die Gründung des *wahren Materialismus* und der *reellen Wissenschaft* [...]“ (ibid.).

Die Kritik an den Grundlagen des Idealismus bzw. der Hegelschen Philosophie und die „Gründung der reellen Wissenschaft“, d.h. die Festlegung von neuen Grundlagen für das philosophische Denken, sind für Marx von Feuerbach geleistet. Er betrachtet Hegels Philosophie deshalb nicht mehr eine Übermacht, deren mögliche Schwachpunkte erst einmal aufgefunden werden müssen, sondern als eine Position, die in Sachfragen ernst genommen werden kann. Marx' eigene kritische Auseinandersetzung mit Hegel spielt sich folglich nicht mehr auf der allgemeinen Ebene der Feuerbachschen Kritik ab, sondern auf der ganz konkreten inhaltlichen. Marx nimmt Hegels Anspruch ernst, den *wahren* Staat dargestellt zu haben, und prüft die Leistungsfähigkeit seiner Philosophie an dieser inhaltlichen Frage.

---

<sup>5</sup> K. Marx: „Ökonomisch-philosophische Manuskripte“ (1844), Berlin 1982. (MEGA I/2.)

<sup>6</sup> Ergänzung von den Herausgebern der MEGA.

Wie oben bereits festgehalten, ist die „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ ein unübersichtliches Werk, in welchem verschiedene inhaltliche Stränge miteinander verflochten sind. Der von Marx angegebene Hauptzweck des Buches, die Zustände Preußens im frühen 19. Jahrhundert zu kritisieren, vermischt sich mit der Kritik an Hegels Leistung als philosophischer Schriftsteller und dem (zumeist im Vordergrund stehenden) Bemühen, Hegel genau zu verstehen und zu paraphrasieren.

Im Zusammenhang der vorliegenden Arbeit ist die Kritik an Hegel als Schriftsteller von besonderer Bedeutung, denn durch sie entwickelt Marx Feuerbachs einfaches Modell von philosophischer Theoriebildung weiter und konkretisiert damit auch seine eigene Vorgabe, die Philosophie habe zur Verbesserung der Lebensumstände der Menschen beizutragen. Ich werde mich deshalb in der folgenden Darstellung auf diese Kritik konzentrieren und die Kritik an der von Hegel dargestellten Staatsform nur insofern berücksichtigen, als sie im Zusammenhang mit der Kritik an der Leistung der Hegelschen Philosophie in den Blick kommt und damit in der Entwicklung von Marx' eigenem Modell von philosophischer Theoriebildung eine Rolle spielt.

Marx' Kritik an Hegels Vorgehen bei der Darstellung des preußischen Staates ist, abgesehen davon, daß sie mit anderen inhaltlichen Strängen vermischt ist, auch in sich selbst mehrgleisig, jedoch ohne daß die verschiedenen Aspekte aufeinander bezogen würden. Bei genauer Betrachtung lassen sich drei Arten von Vorwürfen unterscheiden:

Der erste Vorwurf, den Marx – vor allem in der ersten Hälfte der „Kritik“ – gegen Hegel erhebt, erinnert an Feuerbach: Hegels Philosophie gelange nicht zu den Gegenständen, die sie darstellen wolle, vor allem wenn es um den Menschen geht: Hegel arbeite mit einem Begriff des Menschen, der nicht den Menschen als empirisches Sinnenwesen ausdrücke, sondern dessen abstrakte Form als Selbstbewußtsein. Auch in anderen Fällen bemühe sich Hegel viel zu wenig, seine (wirklichen) Gegenstände adäquat darzustellen; vielmehr schreibe er die

„Lebensgeschichte der Idee“, als deren Effekt die eigentliche Wirklichkeit dann erscheine (MEGA I/2, 40).

Neben diesen Stellen, in denen Hegel in bekannter Manier der Mangel an Zugang zur Empirie und die Verkennung des wahren Menschen vorgeworfen werden, gibt es aber auch Passagen, die das Gegenteil zu besagen scheinen: Hegel gehe zu empiristisch vor, indem er einfach die Wirklichkeit – d.h. die tatsächlichen politischen Zustände im Preußen des frühen 19. Jahrhunderts – abbilde, ohne den Begriff dessen, worüber er schreibt, philosophisch zu entwickeln: „Was Hegel über die ‚Regierungsgewalt‘ sagt, verdient nicht den Namen einer philosophischen Entwicklung. Die meisten §§ könnten wörtlich im preussischen Landrecht stehn und doch ist die eigentliche Administration der schwierigste Punkt der ganzen Entwicklung“ (48).

Dazu kommt ein drittes kritisches Argument, das eine um einiges tiefere Auseinandersetzung mit Hegels Methode belegt als die eher oberflächlichen ersten beiden. Marx weist nach, daß Hegel die Wirklichkeit zwar erkennt, sie aber auf Grund seiner verfehlten Logik, an die er sich im Deduzieren akkurat hält, falsch interpretiert.

Die wichtigste derartige Passage findet sich in Marx’ ausgedehnter Analyse und Kritik von Hegels Konzeption des „ständischen Elementes“, der Volksvertretung in der gesetzgebenden Gewalt. Diese Kritik nimmt alles in allem fast die Hälfte der gesamten „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ ein, was nicht erstaunt, geht es dabei doch um ein zentrales Problem jeder Verfassung: die Vertretung des Volkes im Staat bzw. seine Beteiligung an der Regierungsarbeit. Der Abschnitt ist somit eine über die bloße Kritik am Bestehenden hinausgehende Auseinandersetzung Marx’ mit dem Wesen des Staates, der Rolle des Volkes im Staate bzw. ihren gegenseitigen Beziehungen. Dabei kommen verschiedenste Fragen zur Sprache, wie etwa die genaue Bedeutung des Begriffes „ständisch“ – einerseits wie ihn Hegel verwendet, andererseits wie ihn Marx verwenden würde –, wie die Stände des 19. Jahrhunderts sich von denen des

Mittelalters unterscheiden bzw. wie sie aus diesen entstanden sind, die Unterschiede zwischen einer repräsentativen und einer ständischen Volksvertretung. Alle diese Themen werde ich jedoch beiseite lassen und ausschließlich auf diejenigen Passagen eingehen, in denen Marx zeigt, wie Hegel die Erkenntnis des wahren Staates mißlingt, weil er mit einer falschen logischen Grundlage arbeitet.

In diesem Fall werde ich von meinem Grundsatz abweichen, auf Hegels Philosophie nur insofern und in der Gestalt einzugehen, als sie von ihren Kritikern zum Zwecke der Kritik dargestellt wird. Marx' Darstellung von Hegels Konzeption des ständischen Elementes ist derart bruchstückhaft, daß sie kaum verständlich ist und sich nicht zusammenfassen läßt; ich werde deshalb die für das Verständnis von Marx' Kritik relevanten Punkte aus Hegels „Rechtsphilosophie“ von Marx unabhängig, in direktem Bezug auf Hegel, darstellen.

Im Abschnitt „Die gesetzgebende Gewalt“ (§ 298ff) der „Rechtsphilosophie“<sup>7</sup> entwickelt Hegel sein Modell der Legislative. Diese besteht aus drei Momenten: der fürstlichen Gewalt, der Regierungsgewalt – also der Exekutive – und dem ständischen Element, der Volksvertretung<sup>8</sup>. Die Aufgabe des ständischen Elementes ist die Vermittlung, und zwar in doppelter Hinsicht: einerseits vermittelt es, ganz allgemein und gemeinschaftlich mit der Vertretung der Regierungsgewalt innerhalb der gesetzgebenden Gewalt, zwischen der monarchischen Gewalt, die ohne diese Vermittlung als „*Extrem* isoliert“ würde, und den partikularen Interessen der Individuen und ihrer Zusammenschlüsse, wie z. B. Gemeinden oder Berufsverbände – die Annahme ist, daß diese beiden Kräfte ohne Vermittlung gegeneinander arbeiten würden. Andererseits, und das ist

---

<sup>7</sup> G. W. F. Hegel: „Grundlinien der Philosophie des Rechts“, Frankfurt a. M. 1970.

<sup>8</sup> Das ständische Element beruht auf einer Unterteilung der Bevölkerung in Stände, die mit den mittelalterlichen Ständen nicht identisch, in ihrer Struktur diesen aber nachempfunden sind. Bei Hegel gibt es den „substantiellen“ Stand (Bauern, ans Land gebunden), den „formellen“ Stand (das Gewerbe, der Handel, die bürgerliche Gesellschaft) und den „allgemeinen“ Stand (die mit der Führung des Staates betrauten Beamten) (§ 201ff). Die Verfassung ist damit nicht repräsentativ in dem Sinne, daß jedes Individuum über eine persönliche politisch relevante Stimme verfügt.

hier ausschlaggebend, vermittelt die ständische Vertretung innerhalb der gesetzgebenden Gewalt zwischen der Vertretung der Regierung und dem „in die besonderen Sphären und Individuen aufgelösten Volke“, für dessen Interessen sie eigentlich eintreten sollte. Die ständische Volksvertretung erhält so von Hegel eine Doppelrolle zugewiesen: einerseits soll sie innerhalb der gesetzgebenden Gewalt die Interessen des Volkes, die den Interessen des Fürsten und der Regierung entgegengesetzt sind, vertreten, andererseits soll sie aber auch in diesem Konflikt zwischen sich und der Regierungsgewalt vermitteln.

Für Hegel ist diese Vermittlerrolle des ständischen Elementes nicht eine Verlegenheitslösung, zu der er in Ermangelung einer besser geeigneten Vermittlungsinstanz gezwungen ist, sondern eine logische Notwendigkeit und gleichzeitig *die* unabdingbare, zentrale Funktion des Staates, die eigentliche Garantin der Stabilität des Staates, wie die folgende Passage deutlich macht:

„Es gehört zu den wichtigsten logischen Einsichten, daß ein bestimmtes Moment, das als im Gegensatze stehend die Stellung eines Extrems hat, es dadurch zu sein aufhört und *organisches* Moment ist, daß es zugleich *Mitte* ist. Bei dem hier betrachteten Gegenstand ist es um so wichtiger, diese Seite herauszuheben, weil es zu den häufigen, aber höchst gefährlichen Vorurteilen gehört, Stände hauptsächlich im Gesichtspunkte des *Gegensatzes* gegen die Regierung, als ob dies ihre wesentliche Stellung wäre, vorzustellen. Organisch, d. i. in die Totalität aufgenommen, beweist sich das ständische Element nur durch die Funktion der Vermittlung. Damit ist der Gegensatz selbst zu einem Schein herabgesetzt. Wenn er, insofern er seine Erscheinung hat, nicht bloß die Oberfläche beträfe, sondern wirklich ein substantieller Gegensatz würde, so wäre der Staat in seinem Untergange begriffen“ (§ 302, 472).

So weit Hegel; das ständische Element nimmt also – „logischerweise“ – innerhalb der gesetzgebenden Gewalt sowohl die Position des Extrems wie auch diejenige der Mitte ein, und wenn es dies nicht täte, wäre der Staat dem Untergang geweiht. Besonders bemerkenswert und für Marx' Kritik auch besonders wichtig ist Hegels hier schön sichtbare Strategie, logische Grundsätze direkt in politische Grundsätze zu übersetzen bzw. ein Problem zu einem „Schein“ her-

abzusetzen, weil es in der abstrakten logischen Struktur als bloße Erscheinung nachgewiesen werden kann.

Marx ereifert sich zunächst ganz allgemein über die seiner Meinung nach unsinnige Idee, die Stände zwischen sich selbst und der Regierung als ihrem Gegner vermitteln zu lassen: „Warum soll denn das ständische Element überall die Eselsbrücke bilden, sogar zwischen sich selbst und seinem Gegner?“ (MEGA I/2, 96). Marx ist sich allerdings bewußt, daß Hegel diese Vermittlerrolle des ständischen Elementes nicht aus Bequemlichkeit so vorgesehen hatte, sondern aus der Überzeugung heraus, daß es sich dabei um eine logische Notwendigkeit handele. Die zugrunde liegende logische Figur faßt Marx zum Zwecke der Kritik noch einmal folgendermaßen zusammen: „Das, was zuerst als Mitte zwischen zwei Extremen bestimmt, tritt nun selbst als Extrem auf und das eine der zwei Extreme, das durch es mit dem andern vermittelt war, tritt nun wieder als Extrem (weil in *seiner Unterscheidung* von dem anderen Extrem) zwischen sein Extrem und seine Mitte“ (97). Seine Meinung über derartige logische Kapriolen schließt Marx gleich an: „Es ist merkwürdig, daß Hegel diese Absurdität der Vermittlung auf ihren abstrakt logischen, daher unverfälschten, untransigibaren Ausdruck reduciert, sie zugleich als *spekulatives Mystereum* der Logik, als das vernünftige Verhältniß, als den Vernunftschluß bezeichnet“ (ibid.).

Dies ist aber nur die erste Hälfte von Marx' Kritik: Hegels Fehler bestehe nicht nur in der bloßen Tatsache, die „Absurdität der Vermittlung“ als logische Grundlage zu verwenden, sondern vor allem darin, daß er nicht merke, wie sehr ihn diese „Absurdität“ daran hindert, die wahren Schwierigkeiten, die mit dem Konzept der ständischen Vertretung in der Wirklichkeit verbunden sind, zu erkennen. Anders als für Hegel ist für Marx die Gegnerschaft zwischen den Ständen und der Regierung der Beweis dafür, daß jede Verfassung, in der sich das Volk und die Regierung als einander entgegengewirkende Kräfte gegenüber-

stehen,<sup>9</sup> nicht die wahre Verfassung sein kann, weil sie auf einem Konflikt aufgebaut ist.

Dieses Problemes war sich Hegel bewußt, wie seine Schreckensvision vom „Untergang des Staates“ belegt. Der Bezug auf die logische Figur des Extrems, das zwischen sich und dem anderen Extrem vermittelt, ermöglicht es ihm aber, diesen Konflikt zur bloßen Erscheinung zu erklären, die das Bestehen des Staates niemals gefährden könne. Genau dies kritisiert Marx: statt einzugestehen, daß der Gegensatz zwischen den Ständen und dem Volk einerseits und der Regierung und dem Fürsten andererseits ein unüberbrückbarer sei und daß eine derartige Staatsform deswegen nicht die wahre sein könne, vertusche Hegel die Schwäche der monarchischen Verfassung mit einem logischen Kunstgriff – der „Absurdität der Vermittlung“. Hegel interpretiere den Gegensatz zwischen Ständen und Regierung als oberflächliche Erscheinung einer tieferen Harmonie, während für Marx klar ist, daß der erscheinende Gegensatz Ausdruck eines grundlegenden Fehlers ist:

„Hegels Hauptfehler besteht darin, daß er *den Widerspruch der Erscheinung als Einheit in der Idee/im Wesen* faßt, während er [der Widerspruch der Erscheinung] allerdings ein tieferes zu seinem Wesen hat, nämlich einen *wesentlichen Widerspruch*“ (100).

Dies ist also das dritte und wichtigste Argument der Kritik, die Marx an Hegel übt: die Fixiertheit auf eine logische Grundlage, und zwar auf eine „absurde“ solche, hindere Hegel daran, gewisse Phänomene richtig zu interpretieren. Welcher Zusammenhang besteht zwischen dieser Kritik und den ersten zwei – den Vorwürfen des mangelnden bzw. übertriebenen Empirismus? Vor allem die beiden ersten Ansätze scheinen einander direkt zu widersprechen, und der Zusammenhang des dritten mit ihnen ist nicht unmittelbar ersichtlich. Man könnte diese scheinbare Inkonsistenz natürlich als Ausrutscher von Marx in-

---

<sup>9</sup> In Marxscher Terminologie: alle Verfassungen, in denen der Staat und die bürgerliche Gesellschaft getrennt sind, wie es beispielsweise in der monarchischen Verfassung der Fall ist.



interpretieren – eine Schwäche, die angesichts der mangelhaften literarischen Qualität der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ nicht erstaunen würde; damit würde man dieser Schrift allerdings jeglichen Wert absprechen und vor allem den großen Beitrag übersehen, den Marx in ihr zur Rekonstruktion der Philosophie nach Feuerbachs Kahlschlag leistet.

Der Schlüssel zum Zusammenhang zwischen den drei Ansätzen der Kritik und damit zu Marx' Beitrag zur Rekonstruktion der Philosophie als theoriebildende Aktivität liegt im folgenden Satz von Marx, der auf Hegels „Rechtsphilosophie“ im Ganzen Bezug nimmt:

„Hegel ist nicht zu tadeln, weil er das Wesen des modernen Staats schildert, wie es ist, sondern weil er das, was ist, für das *Wesen des Staates* ausgibt“ (68).

In diesem Satz kristallisiert sich ein Gedanke heraus, der in der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ zumeist nur implizit mitschwingt, obwohl er von überragender Bedeutung ist: die Unterscheidung zwischen einem Gegenstand, wie er in der Wirklichkeit bzw. Empirie ist, und dem eigentlichen, wahren Wesen dieses Gegenstandes. Diese Unterscheidung ermöglicht es, die scheinbar widersprüchlichen Vorwürfe gegen Hegel miteinander in Einklang zu bringen, und sie wird sich gleichzeitig als das entscheidende Element von Marx' eigenem Modell des Philosophierens herausstellen.

Der Vorwurf des übertriebenen Empirismus erklärt sich somit auf einfache Weise: offensichtlich hat Hegel an vielen Stellen in seiner „Rechtsphilosophie“ die empirische Wirklichkeit abgebildet, obwohl sie in Marx' Augen nicht der Wahrheit entspricht – und demzufolge wird für ihn Hegel seinem eigenen Anspruch, den wahren Begriff des Staates zu entwickeln, nicht gerecht. Ebenso wird der umgekehrte Vorwurf verständlich: Marx hat in Hegels „Rechtsphilosophie“ auch Punkte ausgemacht, an denen seiner Meinung nach die empirische Wirklichkeit der Wahrheit entsprochen hätte – namentlich wenn es um den Begriff des Menschen geht – und bei denen es Hegel versäumt hatte, sich an der Empirie zu orientieren. Das dritte kritische Argument, Hegel verwende

eine nicht der Wirklichkeit entsprechende Logik, ist eine Erklärung des ersten Fehlers, des übertriebenen und verfehlten Empirismus: Hegel bildet die Wirklichkeit richtig ab, hält sie indessen fälschlicherweise für die Wahrheit, weil ihn seine logischen Voraussetzungen daran hindern, zu erkennen, daß sie eben nicht wahr ist.

Die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Wirklichkeit ist aber wie gesagt nicht nur für das Verständnis von Marx' Hegelkritik von Bedeutung, sondern auch für die Entwicklung von Marx' eigenem Modell von philosophischer Theoriebildung – und damit für den Rekonstruktionsprozeß der Philosophie insgesamt. Mit der Unterscheidung zwischen Wahrheit und Wirklichkeit hat Marx einen entscheidenden Schritt über Feuerbachs Position hinaus getan: die Vorstellung, daß das Wirkliche nicht ipso facto auch das Wahre ist, wäre für Feuerbach noch undenkbar gewesen; in seinem Eifer, die Sinnlichkeitsferne des Idealismus endgültig zu überwinden, hatte er die Empirie nicht nur zur Wirklichkeit, sondern auch gleich zur Wahrheit bestimmt. Der Auftrag an die Philosophie, das Wirkliche zu erkennen, war gleichbedeutend mit ihrer traditionellen Aufgabe der Erkenntnis der Wahrheit geworden.

Dies ist ein Standpunkt, mit dem Marx sympathisiert und von dem er auch stark beeinflusst ist, wie sein oben zitiertes Lob an Feuerbach sowie gewisse Aspekte seiner eigenen Kritik an Hegel belegen; doch im Laufe der Auseinandersetzung mit Hegels „Rechtsphilosophie“ wird ihm bewußt, daß dieses Verfahren nicht in jedem Fall zur Wahrheit führt, weil eben die Wirklichkeit zuweilen alles andere als „wahr“ ist, sondern im Gegenteil verfehlt, ein Zustand, den es aufzuheben gilt. Als Konsequenz dieser Erkenntnis ergibt sich für Marx die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Wirklichkeit.

Damit ermöglicht er es der Philosophie, wieder eine Theoriebildung zu betreiben, die über das bloße Abbilden der Wirklichkeit hinausgeht: sie kann einen wahren Begriff von etwas entwickeln, der nicht mit dem übereinstimmt, was schon wirklich ist; sie kann also Weltbilder generieren, bei denen der normative

den abbildenden Aspekt überwiegt. Dadurch kann sie erstens zeigen, daß ein Zustand, wie er in der Wirklichkeit anzutreffen ist, nicht der richtige bzw. wahre ist, sondern eben eine „unheilige Gestalt der Selbstentfremdung“ oder eine „schmachvolle Schmach“, und zweitens hat sie gleichzeitig auch schon eine Vorstellung dessen entwickelt, was an die Stelle des falschen wirklichen Zustandes gesetzt werden könnte.<sup>10</sup>

Was aber ist der wahre Begriff eines Gegenstandes, wenn er nicht mehr einfach mit der Wirklichkeit gleichzusetzen ist? Und wie kommt die Philosophie zu diesem wahren Begriff, wenn sie ihn nicht länger aus der Wirklichkeit ablesen kann?

Diese Fragen lassen sich wiederum nur indirekt, aus der Natur von Marx' Kritik an Hegel, beantworten. Einer der Vorwürfe lautete, Hegel schreibe in der „Rechtsphilosophie“ die „Lebensgeschichte der Idee“ und lasse die Wirklichkeit als deren Effekt erscheinen, statt sich der Wirklichkeit direkt zuzuwenden und sie aus sich heraus zu erklären; die Methode der reinen Deduktion hielt Marx also nicht für die richtige. Auffallend häufig ist dieser Vorwurf des mangelnden Bezuges zur Empirie im Zusammenhang mit dem Thema „Mensch“ erhoben worden; man kann daraus schließen, daß Marx die Orientierung an der Empirie bei der Darstellung des Menschen für besonders wichtig hält. Gleichzeitig sieht Marx aber auch Bereiche, in denen die Orientierung an der Empirie nicht zur Wahrheit führte; oben habe ich das Beispiel der Regierungsgewalt gebracht, deren Struktur Hegel laut Marx wörtlich aus dem preußischen Landrecht abgeschrieben habe, ohne sie philosophisch zu entwickeln – und wohl ohne ihren wahren Begriff getroffen zu haben.

Es ist also einerseits notwendig, sich an der Empirie zu orientieren, besonders wenn es um den Menschen geht; gleichzeitig sind in gewissen Bereichen jedoch

---

<sup>10</sup> Eine detaillierte Untersuchung der frühen Schriften Marx' in Bezug auf diese Frage findet sich bei F. v. Magnis: „Normative Voraussetzungen im Denken des jungen Marx“, Freiburg i. Br. 1973. V. Magnis geht der Frage nach, inwieweit das Denken des jungen Marx ethische Komponenten aufweist, inwieweit also die Aufhebung der Entfremdung der Menschen als ein Sollen zu verstehen ist.

„philosophische Entwicklungen“ vorzunehmen. Diese „philosophischen Entwicklungen“ (hier als begriffliche Deduktion zu verstehen) müssen einer bestimmten Logik folgen – allerdings nicht der Hegelschen Logik, wie Marx’ Kritik an dieser bzw. Hegels Orientierung an ihr zeigt. Es ist anzunehmen, daß Marx die Figur der vermittelnden Extreme nicht nur für „absurd“ hält, weil sie Hegel an der richtigen Interpretation gewisser Phänomene hindert, sondern vor allem auch deshalb, weil sie dem widerspricht, was gemeinhin als „gesunder Menschenverstand“ bezeichnet wird und für Marx – wie schon für Feuerbach – ein wichtiges Orientierungsschema ist: eine vom Alltagsleben geprägte Vorstellung davon, wie die Verhältnisse und Ereignisse der Welt geregelt sind. Die Figur der vermittelnden Extreme paßt nicht in diese Vorstellung und ist damit unsinnig, und zwar schon bevor sie in einem bestimmten Erkenntnisakt zur Anwendung kommt; die Tatsache, daß der Erkenntnisprozeß nicht zum Erfolg führt, ist eine Folge dieser inhärenten Unsinnigkeit und nicht bloß ein Anzeichen dafür, daß die Figur der vermittelnden Extreme für diesen bestimmten Fall nicht geeignet ist.

Die Verwendung einer Logik, die nicht dem gesunden Menschenverstand entspricht, lehnt Marx also ab; im Gegenzug ist anzunehmen, daß er für die „philosophische Entwicklung“ eine Logik empfiehlt, die den gesunden Menschenverstand zum Ausdruck bringt (was sich weiter unten bestätigen wird).

Dies entspricht Feuerbachs Forderung, das Denken müsse den Gesetzen der Wirklichkeit folgen statt seinen eigenen abstrakten Regeln, die mit der untersuchten Wirklichkeit in keinem Fall übereinstimmen können und deshalb die Erkenntnis der Wahrheit mehr behindern als unterstützen. Bei Feuerbach war als Schwäche festgehalten worden, daß er nicht angibt, woher diese „Gesetze der Wirklichkeit“ bekannt sind; auch Marx sagt dies nicht explizit, es läßt sich aber m.E. aus dem bisher Bekannten ableiten: Marx insistiert immer wieder darauf, daß ein der Empirie entsprechender Begriff des Menschen das A und O der Theorie des Staates ist, während andere, abgeleitete Elemente derselben

philosophisch entwickelt werden müssen. Der Mensch ist offensichtlich der Punkt, an dem die Theorie in der Wirklichkeit verankert wird, und ich schließe daraus, daß das „Gesetz der Wirklichkeit“ seinerseits aus dem Begriff des empirischen Menschen gewonnen werden sollte. Eine Theorie über den Staat muß also gemäß den Eigenschaften und Verhaltensweisen des Menschen entwickelt werden.

Bestätigen läßt sich diese Folgerung durch ein Zitat von Marx, das allerdings einem ganz anderen Zusammenhang entnommen ist. In der „Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ ging es Marx ja darum, die Philosophie als Mittel im Kampf gegen die unglücklichen „deutschen Zustände“ zu empfehlen. Zu diesem Zweck erklärt er, wie die Theorie zu einer Kraft werden kann, die die Massen zu politischem Handeln anzustacheln vermag: „Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie *ad hominem* demonstriert, und sie demonstriert *ad hominem*, sobald sie radikal wird. Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst“ (MEGA I/2, 177).

Daß der Mensch die Wurzel ist, an der „die Sache“ gefaßt werden muß, leuchtet im vorliegenden Fall einer Theorie des Staates ein: der Staat ist als formale Organisation des gesellschaftlichen Zusammenlebens eine ausgesprochen menschliche Angelegenheit. Ob sich dieses Modell verallgemeinern läßt, ist allerdings fraglich. Seine Funktionsfähigkeit ist ausschließlich dadurch gewährleistet, daß im Falle einer Theorie des Staates die Wurzel, also dasjenige Element der Theorie, dessen empirischer Begriff der ganzen Theorie als Grundlage dienen soll, nicht lange gesucht werden muß und einer empirischen Untersuchung auch zugänglich ist. Dies dürfte aber nicht in allen Feldern, der sich die Philosophie widmen kann, der Fall sein – bzw. es würde voraussetzen, daß die Wurzel durch eine abschließende Untersuchung des betreffenden Gegenstandes ermittelt wird, bevor die philosophische Entwicklung überhaupt einsetzen kann, was die ganze Sache *ad absurdum* führen würde. Marx' Modell ist

zwar im vorliegenden Fall zur Erkenntnis der Wahrheit dienlich, scheint im Allgemeinen jedoch nur limitiert einsetzbar zu sein.

Außerdem weist es eine Reihe von Schwächen auf, die schon bei Feuerbach festgestellt wurden und die Marx samt den Feuerbachschen Grundlagen übernommen hat. Wie wir oben gesehen haben, sind Feuerbachs Annahmen, ein empirischer Gegenstand könne eindeutig abgebildet werden und die „Gesetze der Wirklichkeit“ seien unzweideutig bekannt, naiv und können einer kritischen Überprüfung nicht standhalten. Dasselbe gilt auch für Marx: selbst wenn bekannt wäre, welcher empirische Gegenstand der Ausgangspunkt der theoretischen Entwicklung sein muß, ist damit noch lange nicht klar, ob es für diesen einen eindeutigen Begriff gibt und nach welchen „Gesetzen“ die Entwicklung dann erfolgen soll.

Trotz dieser Schwächen ist Marx' Entwurf ein vollständiges Modell von philosophischer Theoriebildung, das – unter Voraussetzung gewisser erkenntnistheoretischer Grundlagen und in einem bestimmten inhaltlichen Gebiet – funktionieren kann. Den Nachweis für diese Funktionsfähigkeit (und damit auch die Bestätigung meiner etwas hypothetischen Herleitung des ganzen Modelles) erbringt Marx, indem er das Modell unmittelbar in die Tat umsetzt, was sich an zahlreichen Stellen in der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ und auch an anderen Orten belegen läßt. Im Folgenden zwei Beispiele:

Das erste stammt aus der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ selber. Im Laufe der Schrift empfiehlt Marx an verschiedenen Stellen die demokratische Staatsform als die wahre Verfassung. Dies ist angesichts seiner kritischen Haltung gegenüber der Monarchie nicht nur inhaltlich naheliegend, sondern folgt auch aus der Bestimmung des individuellen Menschen zum relevanten Element der Wirklichkeit und damit der Theorie: damit der Staat nicht gegen das Volk arbeitet, muß er mit ihm identisch sein. Das Volk besteht aus zahlreichen einzelnen Individuen, was von der Verfassung berücksichtigt werden muß, wenn zwischen dem Staat als abstraktem Gebilde und dem Volk als der

bürgerlichen Gesellschaft nicht die Kluft bestehen soll, die Marx in der monarchischen Verfassung festgestellt hatte. Das bedeutet, daß sich jeder Einwohner des Staates in seiner Eigenschaft als Privatmensch in die Politik einbringen können soll und nicht nur als Mitglied eines Standes ohne persönliche Stimme. Die Staatsform, die dieser Forderung entspricht, ist die Demokratie: „Die Demokratie ist das aufgelöste *Räthsel* aller Verfassungen. Hier ist die Verfassung nicht nur *an sich*, dem Wesen nach, sondern der *Existenz*, der Wirklichkeit nach in ihren wirklichen Grund, den *wirklichen Menschen*, das *wirkliche Volk*, stets zurückgeführt und als sein eignes Werk gesetzt“ (31).

Ein anderes, berühmteres Beispiel dafür, wie Marx sein eigenes Modell der philosophischen Theoriebildung in die Tat umsetzt, ist seine materialistische Geschichtstheorie. Es würde zu weit führen, diese an dieser Stelle vollständig darzulegen; um zu zeigen, wie Marx aus einem Begriff des Menschen das „Gesetz der Wirklichkeit“ gewinnt, dem er in der Entwicklung der Theorie folgt, ist dies auch gar nicht notwendig. Schon in der Anfangspassage der „Deutschen Ideologie“ von 1845<sup>11</sup> zeigt sich dieser Vorgang:

Der erste Abschnitt der polemischen „Deutschen Ideologie“ ist zwar mit „I. Feuerbach“ betitelt, beginnt aber gleich mit einer Breitseite gegen die Junghegelianer im Allgemeinen, die mit ihren Gedanken noch immer im Abstrakten schwebten, statt sich auf die tatsächlichen Lebensumstände der Menschen und ihre Verbesserung zu konzentrieren. Um sich von seinen Vorgängern und ihrer Methode des Theoretisierens abzusetzen, bekräftigt Marx einmal mehr seinen eigenen metatheoretischen Grundsatz: „Die Voraussetzungen, mit denen wir beginnen, sind keine willkürlichen, keine Dogmen, es sind wirkliche Voraussetzungen, von denen man nur in der Einbildung abstrahieren kann. Es sind die wirklichen Individuen, ihre Aktion und ihre materiellen Lebensbedingungen, sowohl die vorgefundenen wie die durch ihre eigne

---

<sup>11</sup> K. Marx/F. Engels: „Die Deutsche Ideologie“ (1845/46), Berlin 1959. (MEW Bd. 3.)

Aktion erzeugten. Diese Voraussetzungen sind also auf rein empirischem Wege konstatierbar“ (MEW 3, 20).

Dieser Ankündigung gemäß ist der Begriff, den Marx seiner Geschichtstheorie zu Grunde legt, der Begriff des Menschen als empirisches, sinnliches Wesen – ein Wesen, das vor allen Dingen essen und sich fortpflanzen muß. Das daraus abgeleitete entscheidende Merkmal der Menschen, das sie auch von den Tieren unterscheidet, ist, daß sie ihre Lebensmittel selbst produzieren. Die Art, wie die Menschen ihre Lebensmittel (und sonstige Güter) produzieren, bestimmt ihre Lebensweise, und die Entwicklung der Produktivkräfte bestimmt die allgemeine Entwicklung einer Volksgemeinschaft – und treibt dadurch die Geschichte voran. Damit hat Marx aus dem Begriff des Menschen das „Gesetz der Wirklichkeit“ entwickelt, nach welchem er die gesamte menschliche Geschichte neu erklären wird – eine vollendete Umsetzung seines Modelles von philosophischer Theoriebildung.

Marx hat also auf Feuerbachscher Grundlage ein Modell von philosophischer Theoriebildung entwickelt, das – unter gewissen Voraussetzungen – voll funktionstüchtig ist. Damit hat er die Philosophie aus dem Zustand der Nichtexistenz, in den sie durch Feuerbachs radikale Kritik am Idealismus geraten war, endgültig ins Leben zurückgeholt. Sein Fortschritt gegenüber dem von Feuerbach bereits Erreichten besteht darin, der Philosophie eine Möglichkeit gegeben zu haben, über das bloße Abbilden der (empirischen) Wirklichkeit hinauszukommen. Die Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Wahrheit erlaubt es der Philosophie, Theorien zu entwickeln, die nicht die Wirklichkeit, sondern die Wahrheit ihres Gegenstandes ausdrücken; dies wiederum ermöglicht es der Philosophie, ihre – ebenfalls von Marx formulierte – Aufgabe, zur Verbesserung der Lebensumstände der Menschen beizutragen, zu erfüllen.



Auch hier ist es so, daß die erkenntnistheoretischen Vorgaben zugleich eine Interpretation der Wirklichkeit, ein Weltbild ausdrücken. Es zeigt sich, daß Marx auch in diesem Bereich – bewußt oder unbewußt – Feuerbachs Position weiterentwickelt: auch für ihn sind die Menschen und ihre Verhältnisse das wichtigste Thema der Philosophie und stehen damit im Zentrum der Welt. Der Mensch ist überdies dasjenige Element der Wirklichkeit, aus dem das „Gesetz der Wirklichkeit“ gewonnen wird; damit ist er nicht nur das zentrale Element der Wirklichkeit, sondern auch ihr Maßstab und der Schlüssel zu ihrem Verständnis.

Nicht nur implizit, sondern ganz explizit kommt Marx' Weltbild in seiner materialistischen Geschichtstheorie zum Ausdruck. Schon der oben stehende kurze Einblick bestätigt dies: indem Marx angibt, die Menschen unterschieden sich dadurch von den Tieren, daß sie ihre Lebensmittel selbst produzierten, sagt er etwas Entscheidendes über das Wesen des Menschen aus: nicht seine Vernunft oder seine ethische Überlegenheit sind sein spezifisches Merkmal, sondern die bodenständige Tätigkeit der Lebensmittelproduktion – „irdischer“ könnte der Begriff des Menschen nicht gefaßt sein. Indem Marx die Fortschritte in der Lebensmittelproduktion zur treibenden Kraft in der Entwicklung der Menschheit und damit der Geschichte erklärte, hat er zudem die Vorstellung ein für allemal ausgeschlossen, die irdischen Geschehnisse würden von Gott oder einer sonstigen höheren Instanz gelenkt.

Das neue Weltbild, dessen Grundzüge in Feuerbachs und Marx' Überlegungen zur Rekonstruktion der Philosophie als theoriebildende Aktivität zum Ausdruck kommen, wird im letzten Werk, das m.E. in den Zusammenhang der Erneuerung der Philosophie durch die Junghegelianer gehört, bis ins Detail ausgearbeitet. Max Stirners „Der Einzige und sein Eigentum“ von 1844<sup>12</sup> kann

---

<sup>12</sup> M. Stirner: „Der Einzige und sein Eigentum“ (1844), Stuttgart 1972.

in mehrfacher Hinsicht als Quintessenz des junghegelianischen Denkens gelten: neben der Vollendung des neuen Weltbildes enthält und reagiert dieses Werk auf alle kritischen Argumente, die Strauß und Feuerbach gegen das Christentum ins Feld geführt hatten; es führt zudem auf brillante Weise die Umsetzung des neuen Modelles der Philosophie vor, ohne jedoch eine bloße Kopie von Marx zu sein, und bestätigt auf diese Weise die Resultate von Marx.

### **Stirner: „Der Einzige und sein Eigentum“**

Im „Einzigen“ geht es nicht mehr um die Rekonstruktion der Philosophie im Sinne der Entwicklung eines neuen Modelles der Theoriebildung, sondern ausschließlich um eine Theorie des menschlichen Zusammenlebens. Diese Theorie wird gemäß den Vorgaben Marx’ gebildet, indem sie aus dem Begriff des Menschen bzw. nach dem diesem entnommenen „Gesetz der Wirklichkeit“ entwickelt wird, und zudem ist sie nicht irgendeine Theorie, sondern eine Theorie, die die für den wahren Menschen passende politische Organisation vorschlägt und dadurch zur Verbesserung der Lebensumstände der Menschen beitragen will.

Stirner betreibt einen beträchtlichen Aufwand, um den Begriff des Menschen zu entwickeln, den er seiner Theorie des sozialen Zusammenlebens zugrunde legen will. Er nähert sich diesem Begriff von verschiedenen Seiten. Als Erstes entwirft er in einer exemplarischen Biographie ein Raster der verschiedenen Möglichkeiten, die der Mensch hat, sich zu seiner Umwelt zu verhalten, mit einer Bandbreite von totaler Unterwerfung unter sie bis zu absoluter Herrschaft über sie. Als nächstes wendet er sich den politischen Theorien seiner Zeit zu und untersucht, wie nahe sie dem wahren Begriff des Menschen schon gekommen sind, dem die richtige Verhaltensweise der Umwelt gegenüber (die

absolute Herrschaft über sie) entsprechen würde. Schließlich entwirft er diesen richtigen Menschenbegriff und entwickelt aus ihm die wahre Theorie des menschlichen Zusammenlebens, die es dem Menschen ermöglichen würde, sein eigentliches Wesen auszuleben.

Der „Einzig“ beginnt mit der erwähnten biographischen Skizze, die die verschiedenen Möglichkeiten veranschaulichen soll, wie die Menschen sich ihrer Umwelt gegenüber verhalten können. Jedes Menschenleben vollzieht sich in einem fortdauernden Kampf gegen die Außenwelt, der darin besteht, ihrer Unverständlichkeit und Unwägbarkeit Herr zu werden und zu sich selbst zu finden: „Von dem Augenblick an, wo er das Licht der Welt erblickt, sucht ein Mensch aus ihrem Wirrwarr, in welchem auch er mit allem andern bunt durcheinander herumgewürfelt wird, *sich* herauszufinden und *sich* zu gewinnen“ (9).

Diese Selbstfindung geschieht in drei Phasen: das Kind versucht, „hinter die Dinge“ zu kommen, sie zu durchschauen. Und wenn es sie einmal durchschaut hat, verlieren sie ihren Schrecken. Das Kind bleibt angesichts der ehemals gefürchteten Dinge ruhig, weil es sich ihnen insgeheim überlegen fühlt; es hat sich in seinem Geist gefunden: „*Geist* heißt die *erste* Selbstfindung, die erste Entgötterung des Göttlichen, d.h. des Unheimlichen, des Spuks, der ‚oberen Mächte‘. Unserm frischen Jugendgefühl, diesem Selbstgefühl, imponiert nun nichts mehr: die Welt ist in Verruf erklärt, denn wir sind über ihr, sind *Geist*“ (ibid.). Das Kind auf seinem „himmlischen“ Standpunkt fürchtet weder Naturgewalten noch Eltern, noch überhaupt irgendetwas, was früher hätte bedrohlich wirken können.

Dieser Geist beginnt im Jünglingsalter, ein Eigenleben zu entwickeln und die Stelle der alten Autoritäten einzunehmen: „Wir ‚hängen nun Unsern Gedanken‘ nach und folgen ebenso ihren Geboten, wie Wir vorher den elterlichen, menschlichen folgten. Unsere Taten richten sich nach Unsern Gedanken (Ideen, Vorstellungen, *Glauben*), wie in der Kindheit den Befehlen der Eltern“ (11f). Der Unterschied zwischen dem Denken des Jünglings und dem des Kindes ist der, daß die Gedanken des Kindes im-

mer Gedanken über eine Sache waren, während der Jüngling nach dem reinen, absoluten Gedanken strebt. „Den *reinen Gedanken* zu Tage zu fördern oder ihm anzuhängen, das ist Jugendlust, und alle Lichtgestalten der Gedankenwelt, wie Wahrheit, Freiheit, Menschentum, *der Mensch* usw., erleuchten und begeistern die jugendliche Seele“ (12).

Der Jüngling erfährt jedoch bald, daß sein Geist begrenzt ist und auch nie die Vollkommenheit erreichen wird. Es bleibt ihm nichts übrig, als sich vor dem vollkommenen Geist, der ein „jenseitiger“ sein muß, zu „beugen“.

Der Mann schließlich (ob die hier geschilderte Entwicklung auf Frauen gleichermaßen zutrifft, erfahren wir nicht) jagt keinen Idealen mehr nach, sondern „nimmt die Welt, wie sie ist“: „Den Mann scheidet es vom Jüngling, daß er die Welt nimmt, wie sie ist, statt sie überall im Argen zu wähen und verbessern, d.h. nach seinem Ideal modeln zu wollen; in ihm befestigt sich die Ansicht, daß man mit der Welt nach seinem *Interesse* verfahren müsse, nicht nach seinen *Idealen*“ (13). In der Folge achtet er darauf, nicht nur für Geistiges zu leben, sondern auch für Leibliches. Er hat, so Stirner, „ein persönliches, oder *egoistisches* Interesse, d.h. ein Interesse nicht etwa nur unseres Geistes, sondern totaler Befriedigung, Befriedigung des ganzen Kerls, ein *eigennütziges* Interesse“ (13). Dies ist die zweite Selbstfindung des Menschen: „der Mann findet sich als *leibhaftigen* Geist“ (14). Der Mensch (bzw. der Mann) hat also zu seinem eigenen Wesen gefunden, wenn er sich die Welt zu Nutzen machen kann, und zwar ganz explizit zu seinem eigenen leiblichen Wohl.

Das Schema für die Entwicklung des Menschen faßt Stirner am Ende des kurzen Kapitels folgendermaßen zusammen: „Das Kind war realistisch, in den Dingen dieser Welt befangen, bis ihm nach und nach hinter eben diese Dinge zu kommen gelang; der Jüngling war idealistisch, von Gedanken begeistert, bis er sich zum Manne hinaufarbeitete, dem egoistischen, der mit den Dingen und Gedanken nach Herzenslust gebart und sein persönliches Interesse über alles setzt“ (15).

Die nämliche Entwicklung sieht Stirner sich in der Geschichte der Menschheit vollziehen, die er in drei Epochen einteilt: die der „Alten“, d.h. das vorchristliche Zeitalter, das der Stufe des Kindes entspricht, die der „Neuen“, d.h. die

Epoche des Christentums, die dem Jünglingsalter entspricht, und die der „Freien“, seiner Zeitgenossen. Seine eigene Zeit entspricht also dem Übergang ins Erwachsenenalter.

Das Denken der Griechen, so z.B. Sophismus, Skeptik, die Sokratische Philosophie, wie auch die jüdische Art des Weltbezuges sind für Stirner mit der Bemühung des Kindes gleichzusetzen, die Welt mit ihren Dingen, die sich ihm feindlich entgegenstellt, durchschauen zu lernen. Die Leistung der Alten ist es, sich aus der Weltverstricktheit gelöst und die Sphäre des Geistes entdeckt zu haben: „Und dies ist das Resultat von der Riesenarbeit der Alten, daß der Mensch sich als beziehungs- und weltloses Wesen, als *Geist* weiß“ (20).

Die „Neuen“ sind also dadurch charakterisiert, daß sie – wie der Jüngling in der biographischen Skizze – an den Geist glauben. Dieser Glaube bringt es mit sich, daß überall hinter den sichtbaren Dingen ihr unsichtbares Wesen gesucht wird, welches das wahre Sein dieser Gegenstände darstellen würde – z.B. das Ding an sich, das sich hinter den Erscheinungen verbirgt. Mit dieser Überzeugung, daß im Reich des Geistes das wahre Sein zu finden sei, wird die empirische, sinnlich wahrnehmbare Welt zur Scheinwelt degradiert: „Was zuerst für Existenz galt, wie die Welt u. dgl., das erscheint jetzt als bloßer Schein, und das *wahrhaft Existierende* ist vielmehr das Wesen, dessen Reich sich füllt mit Göttern, Geistern und Dämonen, d.h. mit guten oder bösen Wesen“ (43). Dazu gehört beispielsweise, daß die empirischen Menschen nicht als die wahren Menschen gelten, sondern als unvollkommene Versionen eines Ideals, dem sie nachzueifern haben. Insgesamt ist der Glaube an den Geist deswegen problematisch, weil der Geist dem Menschen notwendig etwas Fremdes sein muß, denn der Mensch selbst ist ja auch Leib. Stirner formuliert: „Der Geist ist etwas anderes als Ich“ (36). Der Glaube an den Geist ist aus diesem Grund immer eine Entfremdung des Menschen von seinem eigenen Wesen, das Stirner in der Leiblichkeit verankert sieht.

Obwohl Stirner die Welt des Geistes ganz allgemein als „Spuk“ (42) abqualifiziert, geht er in der Folge ausführlich auf sie ein. Diese schon von Feuerbach

und Marx reichlich ungenau behandelte Sphäre des Abstrakten, des Geistes, wird dabei weiter ausgedehnt: im nächsten, mit „Der Sparren“<sup>13</sup> überschriebenen Abschnitt (46ff) führt Stirner eine Anzahl verschiedener Elemente dieser Sphäre an, die in ihrer Natur unterschiedlicher nicht sein könnten.

Die beiden wichtigsten Sparren sind die Frömmigkeit und die Sittlichkeit. Damit stellt Stirner den Fortschritt der Aufklärung in Frage: die Sittlichkeit ist nichts anderes als die Frömmigkeit im Gewande der Vernunft. Nicht mehr Gott, sondern das Sittengesetz, die Moral, die Vernunft sind der heilige Bezugspunkt, nach dem der Mensch sein Leben auszurichten hat und dessen Übertretung sanktioniert wird. „[...] das Prinzip der neben der Frömmigkeit nicht bloß beihergehenden, sondern auf eigenen Füßen stehenden Sittlichkeit liegt nicht mehr in den göttlichen Geboten, sondern im Vernunftgesetz, von dem jene, soweit sie noch gültig bleiben sollen, zu ihrer Gültigkeit erst die Berechtigung erwarten müssen. Im Vernunftgesetze bestimmt sich der Mensch aus sich selbst, denn ‚der Mensch‘ ist vernünftig, und aus dem ‚Wesen des Menschen‘ ergeben sich jene Gesetze mit Notwendigkeit. Frömmigkeit und Sittlichkeit scheiden sich darin voneinander, daß jene Gott, diese den Menschen zum Gesetzgeber macht“ (54). Ansonsten haben beide dieselbe Funktion: sie bieten die Möglichkeit, egoistisch agierende Mitglieder der Gesellschaft unter Berufung auf die Absolutheit der Ge- und Verbote zu maßregeln.

Weiter listet Stirner konkrete Formen von Sparren auf, d.h. typische Verhaltensweisen und Fetische der „Besessenen“, wie er die sparrengläubigen „Neuen“ nennt: die Selbstverleugnung, die Heiligen wie anderen Fanatikern gemeinsam ist (64), die Berufung auf und Befolgung von Grundsätzen, Prinzipien und Standpunkten (67), weiter die Sparren des Berufs, der Wahrhaftigkeit, der Liebe (69) – alles Illusionen, die den Menschen als Motivation für ihr Verhalten dienen, was für Stirner gleichbedeutend mit der Unterwerfung unter den Geist,

---

<sup>13</sup> Sparren: „kleine Verrücktheit, Klaps, Spleen“ (Brockhaus/Wahrig, „Deutsches Wörterbuch“, Wiesbaden 1983) bzw. Stirners Zeit wohl eher entsprechend: „in bildlicher verwendung mit beziehung auf den alten und naheliegenden vergleich des daches eines hauses mit dem menschlichen schädel [...] bezeichnung eines geistig nicht ganz normalen menschen“ („Grimms Deutsches Wörterbuch“, Leipzig 1899).

das Abstrakte ist: „Auch als ‚Grundsatz, Prinzip, Standpunkt‘ u. dergl. läßt sich die fixe Idee vernehmen. Archimedes verlangte einen Standpunkt *außerhalb* der Erde, um sie zu bewegen. [...] Dieser Standpunkt ist die *Welt des Geistes*, der Ideen, Gedanken, Begriffe, Wesen usw.; es ist der *Himmel*. Der Himmel ist der ‚Standpunkt‘, von welchem aus die Erde bewegt, das irdische Treiben überschaut und – verachtet wird“ (67).

Sparren sind also alle abstrakten Gedanken, Ideale, Begriffe, die auf irgendeine Weise eine Vorbildfunktion ausüben oder zur Begründung einer Vorschrift herangezogen werden können. Zusammen bilden sie den „Himmel“, die auch von Feuerbach und Marx schon so bezeichnete Sphäre des Abstrakten, deren Natur nie genau bestimmt wird und die im Laufe der junghegelianischen Diskussion eine zunehmende Ausweitung erfährt, bis sie bei Stirner schlechthin alles umfaßt, was nicht entweder materiell oder eigennützig ist. Die Herrschaft der „himmlischen“ Sphäre über die „irdische“ nennt Stirner Hierarchie.

Wie die „Besessenen“ war auch der Jüngling in der biographischen Übersicht am Anfang des „Einzigen“ in der Welt seiner Ideale gefangen gewesen, von denen er sich erst als Mann befreien konnte. Entsprechend streben auch die „Neuen“ die Befreiung von der Hierarchie an: „Wurde oben gesagt: ‚den Alten war die Welt eine Wahrheit‘, so müssen wir sagen: ‚den Neuen war der Geist eine Wahrheit,‘ dürfen aber, wie dort, so hier den Zusatz nicht auslassen: eine Wahrheit, hinter deren Unwahrheit sie zu kommen suchten und endlich wirklich kommen“ (26).

Dieser Übergang vom Jünglingsalter ins Mannesalter, d.h. die Befreiung von der Hierarchie, ist zu Stirners Zeit gerade im Gang, und er nennt seine Zeit deswegen das Zeitalter der „Freien“. Konkreter sind mit den „Freien“ die Liberalen gemeint, also die politischen Kräfte, die sich gegen die herrschende Ordnung, gegen die Monarchie wandten; was für Stirner auch eine Auflehnung gegen die Hierarchie bedeutet. Entsprechend mißt er den Liberalismus an seinem Erfolg in der Befreiung von der Sparrengläubigkeit. Dabei ist für ihn ausschlaggebend, welchen Begriff des Menschen die Liberalen ihren politischen Theorien zu Grunde legen: betrachten sie den Menschen tatsächlich als unab-

hängiges, nur seinem eigenen Nutzen verpflichtetes Wesen, als Erwachsenen also, oder sind die Menschen noch immer einer höheren Autorität Loyalität schuldig?

Im Abschnitt „Die Freien“ prüft Stirner drei Varianten des Liberalismus auf diese Fragen und bereitet damit zugleich die Entwicklung seines eigenen Menschenbegriffs von einer weiteren Seite vor. Als Erstes wendet er sich dem politischen Liberalismus zu. Dieser ist für ihn die Haltung des Bürgertums, die darin besteht, „daß der Staat alles in allem der wahre Mensch sei, und daß des Einzelnen Menschenwert darin bestehe, ein Staatsbürger zu sein“ (108). Alle Menschen haben kraft ihres Staatsbürgerseins die gleichen Rechte und Pflichten und sollen sich dem Gemeinwohl widmen bzw. sich dafür aufopfern. Diese Gleichheit vor dem Staat und dem Gesetze ist die politische Umsetzung des Vernunftgesetzes, der Sittlichkeit, welche somit die absolute Herrschaft erlangt hat; all dies sieht Stirner in den ersten Jahren der Französischen Revolution verwirklicht. Politische Freiheit ist nicht die Freiheit vom Staat, sondern die „Gebundenheit des einzelnen im Staat“ (116). „Was will das Bürgertum damit, daß es gegen jeden persönlichen, d.h. nicht in der ‚Sache‘, der ‚Vernunft‘ usw. begründeten Befehl eifert? Es kämpft eben nur im Interesse der ‚Sache‘ gegen die Herrschaft der ‚Personen‘! Sache des Geistes ist aber das Vernünftige, Gute, Gesetzliche usw.; das ist die ‚gute Sache‘. Das Bürgertum will einen *unpersönlichen* Herrscher“ (119). Der politische Liberalismus ist somit noch lange nicht über die Herrschaft der Sparren hinausgekommen; er hat sie im Gegenteil erst richtig institutionalisiert, indem er die offensichtliche Tyrannei einzelner Herrscher durch die verdeckte Tyrannei der Vernunft ersetzt hat. Entsprechend sind die Menschen nur über ihre Zugehörigkeit zur Klasse der vernunftgläubigen Staatsbürger als Menschen definiert, während ihre individuelle Eigenständigkeit außer Betracht fällt. Damit vermag der politische Liberalismus die Herrschaft der Hierarchie nicht zu brechen.

Als Nächstes wendet sich Stirner dem sozialen Liberalismus zu. Darunter versteht er den Kommunismus, der im Gegensatz zum bürgerlichen politischen



Liberalismus erst in Theorieform existiert und gegenüber diesem einen wichtigen Schritt weiter geht: während es das Ziel des politischen Liberalismus gewesen war, durch die Einführung der Herrschaft des Gesetzes die Konzentration der Macht in den Händen einiger weniger Individuen zu verhindern, will der soziale Liberalismus die Ungleichheit des Habens, die Konzentration des Reichtums in den Händen einiger weniger beseitigen. Es genügt nicht, daß alle Menschen kraft ihrer Staatsbürgerschaft gleich und gleichberechtigt sind, sondern alle sollen gleich viel (bzw. gleich wenig) besitzen, und der einzige Besitzer, den es noch gibt, soll die Gesellschaft sein: „Vor dem höchsten *Gebieten*, dem alleinigen *Befehlshaber*, waren Wir alle gleich geworden, gleiche Personen, d. h. Nullen.

Vor dem höchsten *Eigentümer* werden Wir alle gleiche – *Lumpe*. Für jetzt ist noch Einer in der Schätzung des Anderen ein ‚Lump‘, ‚Habenichts‘; dann aber hört diese Schätzung auf, Wir sind allzumal Lumpe, und als Gesamtmasse der Kommunistischen Gesellschaft könnten Wir Uns ‚Lumpengesindel‘ nennen“ (129).

Zu dieser verordneten Besitzlosigkeit, die dem Eigeninteresse des Einzelnen diametral entgegensteht und deshalb von Stirner scharf kritisiert wird, kommt die Tatsache, daß auch im Kommunismus der Mensch nicht über sich selbst, als eigennütziges Individuum, sondern ausschließlich als Arbeitskraft definiert wird: „Daß der Kommunist in Dir den Menschen, den Bruder erblickt, das ist nur die sonntägliche Seite des Kommunismus. Nach der werktägigen nimmt er Dich keineswegs als Menschen schlechthin, sondern als menschlichen Arbeiter oder arbeitenden Menschen. Das liberale Prinzip steckt in der ersteren Anschauung, in die zweite verbirgt sich die Illiberalität“ (133/34). Einmal mehr werden die Menschen nur über ihre Zugehörigkeit zur Klasse der arbeitenden Menschen als Mensch definiert und nicht über ihre Individualität. Auch die Staatsform des sozialen Liberalismus ist somit dem Menschen nicht angemessen und hat die Herrschaft der Hierarchie nicht überwunden.

Der humane Liberalismus schließlich entspricht einer dritten Art, den Menschen begrifflich zu fassen: ein Human-Liberaler ist jemand, der sich über seine

Zugehörigkeit zur Menschheit definiert und sein Tun und Handeln nicht nach seinem persönlichen Interesse, sondern nach dem Interesse der Menschheit als Ganzes ausrichtet. „Das humane Bewußtsein verachtet sowohl das Bürger- als das Arbeiterbewußtsein“ (136) – und zwar weil der Bürger nur um seines eigenen Vorteils willen handelt, der Arbeiter hingegen das „Büffeln“ und die Plackerei allen aufzwingen möchte. Der Human-Liberale lebt weder für sich noch für eine andere konkrete Person, sondern für ein Ideal, eine Idee. Dies beinhaltet auch, daß der humane Liberalismus alles Private verneint bzw. verachtet, einschließlich privater Gedanken und Meinungen. Zur gleichmäßigen Verteilung der Rechte im politischen und der Arbeit im sozialen Liberalismus kommt in der „humanen“ Gesellschaft die gleichmäßige Verteilung der Meinungen.

Der humane Liberalismus ist somit für Stirner die am subtilsten verkleidete Form der Hierarchie: an die Stelle der immer noch gut erkennbaren Sparren der Vernunft, des Staatsbürgertums, der Arbeit, der gerechten Verteilung des Besitzes tritt „die Menschheit“ – ein Begriff, dem sich kein Mensch entziehen kann, da unbestritten jeder Mensch Teil der menschlichen Gattung ist und auch unbestritten ausschließlich menschliche Eigenschaften hat. Trotzdem sieht Stirner die Menschen im Begriff „Menschheit“ nicht angemessen repräsentiert, denn durch die Referenz auf den Gattungsbegriff gehen die individuellen Unterschiede verloren, die die Identität der Einzelnen ausmachen: „[E]r sieht in Dir nicht *Dich*, sondern die *Gattung*, nicht Hans oder Kunz, sondern den Menschen, nicht den Wirklichen oder Einzigigen, sondern dein Wesen oder deinen Begriff, nicht den Leibhaftigen, sondern den *Geist*“ (189).<sup>14</sup>

Alle drei Varianten des Liberalismus versagen in Stirners Augen bei der Aufgabe, die Hierarchie wirklich aufzulösen und die Menschen aus ihrer Hörigkeit gegenüber der Welt des Geistes zu befreien. Dieses Versagen rührt daher, daß

---

<sup>14</sup> Die Verwendung des Wortes „Mensch“ zur Bezeichnung der menschlichen Gattung (statt des einzelnen Individuums) ist Stirner schon bei Feuerbach ein Dorn im Auge: „Der Mensch ist nur ein Ideal, die Gattung nur ein Gedachtes. *Ein* Mensch sein, heißt nicht das Ideal des Menschen erfüllen, sondern *sich*, den einzelnen darstellen“ (200).

sie von einem falschen Begriff des Menschen ausgehen: statt die Menschen als das zu nehmen, was sie Stirners Meinung nach sind, nämlich Egoisten, definiert der Liberalismus sie über die Zugehörigkeit zu einem größeren Ganzen (Staat, Arbeiterschaft, Menschheit) und über ihre Loyalität gegenüber abstrakten Idealen; die Menschen sind im Liberalismus schon dem Begriff nach abhängig, und dies bedeutet nach Stirners Logik auch eine Abhängigkeit im wirklichen Leben. In Bezug auf den biographischen Abriß am Anfang des „Einzigsten“ bedeutet dies, daß auch die „Freien“ immer noch im Lebensalter des Jünglings befangen sind und daß ihre Versuche, sich von ihren Idealen zu befreien und hinter die Unwahrheit des Geistes zu kommen, bis anhin erfolglos geblieben waren.

Um diesen Erfolg endlich herbeizuführen, entwickelt Stirner in der „Zweiten Abteilung“, „Ich“, den wahren Begriff vom Menschen und die diesem entsprechende politische Theorie. Für die Definition des wahren Menschenbegriffes hat er mit seinem biographischen Abriß und der Kritik am verfehlten Menschenbild der verschiedenen Varianten des Liberalismus ausführliche Vorarbeit geleistet. Auf diese Vorgaben bezieht sich Stirner allerdings bei der Ausarbeitung seines Begriffes vom Menschen nicht direkt, sondern entwickelt ihn bzw. die entscheidende Kategorie der „Eigenheit“ aus seinem Gegenteil, der Freiheit.

Das Bedürfnis nach Freiheit ist für Stirner das ewige Hoffen darauf, von einer fremden Macht von allen Unannehmlichkeiten befreit zu werden; eine als Motivation für politisches Handeln denkbar ungeeignete Einstellung, meint Stirner, denn erstens würden sich die Menschen niemals einig werden, wovon sie befreit werden wollten, und zweitens komme hinter einem beseitigten Übel meist ein nächstes zum Vorschein – wie z.B. die Sittlichkeit nach der Überwindung der Frömmigkeit. Die passive Haltung des Hoffens auf Freiheit ist für Stirner eine Folgeerscheinung des jahrtausendealten Einflusses des geistig-

christlichen Weltbildes auf die Menschen: „Jahrtausende der Kultur haben Euch verdunkelt, was Ihr seid, haben Euch glauben gemacht, Ihr seiet keine Egoisten, sondern zu Idealisten (‚guten Menschen’) *berufen*. Schüttelt das ab! Suchet nicht die Freiheit, die Euch gerade um Euch selbst bringt, in der ‚Selbstverleugnung’, sondern suchet *Euch Selbst*, werdet Egoisten, werdet jeder von Euch ein *allmächtiges Ich*“ (181). Der Gegenpol zum Idealisten, der nach der Freiheit strebt, ist also der Egoist, der sich ausschließlich auf sich selbst bezieht und sich zur Erreichung seiner Ziele auf sich selbst verläßt: „Darum wendet Euch lieber an Euch als an Eure Götter oder Götzen. Bringt aus Euch heraus, was in Euch steckt, bringt’s zu Tage, bringt Euch zur Offenbarung“ (178).

Das Gegenteil des Hoffens auf Freiheit ist die „Eigenheit“ – die Haltung, daß man für sein Glück selbst verantwortlich ist und daß einem zusteht, was man aus eigener Kraft erreichen kann, was allein die wahre Freiheit, nämlich die Unabhängigkeit, garantieren kann: „Meine Freiheit gegen die Welt sichere Ich in dem Grade, als Ich Mir die Welt zu eigen mache, d. h. sie für mich ‚gewinne und einnehme’, sei es durch welche Gewalt es wolle, durch die der Überredung, der Bitte, der kategorischen Forderung, ja selbst durch Heuchelei, Betrug usw.; denn die Mittel, welche Ich dazu gebrauche, richten sich nach dem, was Ich bin“ (182).

Ein Vorteil der Haltung der Eigenheit liegt darin, daß einem das Erreichte niemals weggenommen werden kann, außer man gebe es selbst auf, während die Freiheit immer vom guten Willen desjenigen abhängig ist, der sie einem verliehen hat oder verleihen kann: „Meine Freiheit weiß ich schon dadurch geschmälert, daß ich an einem anderen (sei dieses andere ein Willenloses, wie ein Fels, oder ein Wolendes, wie eine Regierung, ein Einzelner usw.) meinen Willen nicht durchsetzen kann; meine Eigenheit verleugne ich, wenn ich mich selbst – angesichts des andern – aufgebe, d. h. nachgebe, abstehe, mich ergebe, also durch *Ergebenheit, Ergebung*“ (182/83).

Die Wahl zwischen Freiheit und Eigenheit ist somit vor allem eine Frage der Einstellung, die die Menschen gegenüber den Mächten haben, welche ihre Umwelt prägen: entweder man betrachtet sich selbst als unterlegen und ihnen untertan und hofft und wartet darauf, von diesen Mächten etwas zugestanden

zu bekommen, oder aber man betrachtet sich selbst als gleichwertigen Konkurrenten dieser Mächte und der anderen Menschen und holt sich, so viel man kann. Stirner nimmt hier das Schema wieder auf, das er in der „Ersten Abteilung“ erarbeitet hatte: der Mensch ist entweder der Herr seiner Umwelt, oder aber er läßt sich von ihr besitzen und knechten. Seine Meinung in dieser Angelegenheit ist eindeutig: dem Menschen angemessen ist die Haltung, sich selbst zum Herrn der Welt zu machen, also die Eigenheit, der Egoismus – die Haltung des Erwachsenen aus dem biographischen Abriß. Die Welt erscheint so in einer neuen, gänzlich auf das Individuum ausgerichteten Perspektive; die Dinge haben nur noch insofern eine Bedeutung, als sich der Egoist dafür interessiert oder sie ihm etwas nützen können: „Egoistisch ist es, keiner Sache einen eigenen oder ‚absoluten‘ Wert beizulegen, sondern ihren Wert in mir zu suchen“ (186).

Der Menschenbegriff Stirners ist damit vollständig ausgearbeitet; er stellt sich wenig überraschend als eine Explikation des „Erwachsenen“ aus der ersten Hälfte der „Ersten Abteilung“ heraus: wahre Menschen, d.h. Menschen, die zu sich gefunden haben und ihr eigentliches Wesen ausleben, sind die Egoisten, die Eigner, die „Einzig“, die sich als Herren ihrer eigenen Welt betrachten und vor nichts und niemandem Respekt haben. Diese Menschen definieren sich über das einzige Motiv, das kein Sparren ist: das eigene Interesse.

Wie ist nun für den so erwachsen gewordenen Menschen eine adäquate politische Theorie zu formulieren? Welcher gesellschaftliche Rahmen entspricht diesen Egoisten? Wie wir gesehen haben, lehnt Stirner den Liberalismus in all seinen Varianten ab, weil er auf einem Menschenbegriff basierte, der die absolute Unabhängigkeit der einzelnen Individuen nicht genügend respektierte. Gesucht ist somit eine Organisationsform, die diese Unabhängigkeit nicht nur berücksichtigt, sondern – in akkurater Befolgung von Marx’ Vorgabe für die Entwicklung einer Sozialtheorie – sogar auf ihr aufbaut.

Diese soziale Organisationsform entwickelt Stirner im Abschnitt „Meine Macht“, indem er die Idee der geistigen und begrifflichen Unabhängigkeit auf der konkreten politischen Ebene durchspielt. Zunächst führt er noch einmal eine Anzahl politisch-sozialer Sparren an, die die Unabhängigkeit beeinträchtigen, indem sie sich anmaßen, den Menschen Ideale oder sonstige abstrakte Bezugspunkte zu setzen, auf die er sein Handeln auszurichten habe und die ihn zu etwas anderem machen wollen, als er ist. Üblicherweise sind es größere gesellschaftliche Einheiten, die den Menschen solcherart gängen: der Staat, die Gesellschaft, die Partei, die Familie. Insofern ein Mensch Mitglied einer solchen Allgemeinheit ist, wird ihm dieser gegenüber mehr Loyalität abverlangt als gegenüber sich selbst. Das Individuum wird nicht mehr als solches wahrgenommen und hat gegenüber der größeren Einheit keine Macht: „Es ist ein Anderes, ob Ich an einem Ich abpralle oder an einem Volk, einem Allgemeinen. Dort bin Ich der ebenbürtige Gegner meines Gegners, hier ein verachteter, gebundener, bevormundeter; dort steh’ Ich Mann gegen Mann, hier bin Ich ein Schulbube, der gegen seinen Kameraden nichts ausrichten kann, weil dieser Vater und Mutter zu Hilfe gerufen und sich unter die Schürze verkrochen hat, während Ich als ungezogener Junge ausgescholten werde und nicht ‚rasonieren‘ darf“ (233).

Es stellt sich die Frage, ob unter diesen Voraussetzungen eine wie auch immer geartete Form von sozialer Organisation überhaupt möglich ist. Stirners Einziger möchte ja seine Souveränität an niemanden abtreten, und ebenso wenig wünscht er, von einer höheren Instanz Rechte zugesprochen zu erhalten; er möchte sein Recht selbst erkämpfen. Doch es gibt eine soziale Organisationsform, die Stirner diesen Menschen für adäquat hält: zur Erreichung möglichst vieler Rechte, möglichst großer Macht können sich die Einzigen zu einem Verein zusammenschließen. Der Verein ist ein mit dem Ziel der gegenseitigen Ausnützung der jeweiligen Kräfte und Fähigkeiten gebildetes Zweckbündnis von Egoisten, das keiner Ideologie außer der der Anerkennung der Eigenheit der anderen huldigt (und selbstredend jederzeit verlassen werden kann). „Im

Vereine, und nur im Vereine, wird das Eigentum anerkannt, weil man das Seine von keinem Wesen mehr zu Lehen trägt“ (285). Dem Verein dient demnach das hypostasierte Eigeninteresse als alleiniger Grundsatz, und er ist die einzige Art von sozialem Zusammenschluß, die Stirner erlaubt.

Stirners Theorie des gesellschaftlichen Zusammenlebens ist radikal: seine Ablehnung jeder Form von Abhängigkeit oder Zugehörigkeit, die eine Loyalität gegenüber etwas anderem als sich selbst verlangen würde, ist total – weder Gesetze noch Ideale, noch sonstige Grundsätze gelten, auch nicht Werte wie Rücksicht gegenüber Schwächeren oder Loyalität gegenüber einem größeren Ganzen. Selbst pragmatischere Instanzen wie die Meinung der Mehrheit gelten nichts. Das Einzige, was zählt, ist die eigene Stärke sowie das, was sie einem verschaffen kann. Damit empfiehlt Stirner effektiv die Wiedereinführung des Faustrechts.

Diese radikale Theorie entspringt nicht (nur) einem wilden Anarchismus von Seiten Stirners; sie entspricht vielmehr exakt seinem Begriff des Menschen als Einziger und Eigner. Dessen hervorstechendstes Merkmal ist, daß er die Dinge im Griff hat und zu seinem eigenen Vorteil nutzen kann, daß er sich nicht über die Teilhabe an etwas Größerem definiert und daß er für sein Weiterkommen in der Welt selbst besorgt ist, statt darauf zu warten, bis ihm jemand oder etwas zu seinem Recht verhilft. Für derartige Menschen wäre jegliche Art von Herrschaft, sie es die eines Fürsten, des Gesetzes oder auch nur der Mehrheit, unerträglich. Die Konsequenz daraus ist, den Staat als Institution aufzulösen, was Stirner – mindestens in der Theorie – getan hat.

„Der Einzige und sein Eigentum“ bildet in mehrfacher Hinsicht den Abschluß der Rekonstruktion der Philosophie. Deutlichstes Zeichen dafür ist die Tatsache, daß Stirner sich nicht länger mit metatheoretischen Fragen beschäftigt, also offensichtlich für das Philosophieren als Tätigkeit keinen Reformbedarf

mehr sieht, und daß die Formlosigkeit, die in vielen junghegelianischen Schriften als Folge der Unsicherheit in den neuen Positionen festzustellen war, bei ihm endgültig überwunden ist. Stirner setzt die neuen, von Feuerbach und Marx erarbeiteten Vorgaben kommentarlos und ohne Probleme in die Tat um: im „Einzigem“ konzentriert er sich ausschließlich auf das Wesen des Menschen und auf die diesem angemessene soziale Organisationsform, so daß sowohl Feuerbachs Forderung, die Philosophie müsse zur Anthropologie und diese zur Universalwissenschaft werden, als auch Marx' Gebot, die Philosophie müsse durch Analyse der verfehlten Zustände zur Verbesserung der Lebensumstände der Menschen beitragen, erfüllt sind.

Schließlich bildet der „Einzigem“ auch insofern den Abschluß der Rekonstruktion der Philosophie, als in ihm die verschiedenen Ansätze zu einem neuen Weltbild, die Strauß, Feuerbach und Marx skizziert hatten, in einem systematisch ausgearbeiteten Ganzen vereint sind: von Strauß übernimmt Stirner die Haltung, der Mensch müsse nichts glauben, was seiner Vernunft widerspricht, und generell den Grundsatz, daß der Mensch das höchste Wesen sei; von Feuerbach die Vorstellung, wirklich sei allein das Empirische, und zwar vor allem der empirische, individuelle Mensch; von Marx schließlich die Verbindung zwischen begrifflicher Fassung des Menschen und politischer Realphilosophie hat damit den Nullpunkt, auf dem sie nach Strauß' und Feuerbachs Kritik anlangt war, endgültig überwunden. Als Aktivität ist sie wieder funktionsfähig geworden, und auch inhaltlich hat sie sich wieder so weit orientiert, daß sie eine umfassende Interpretation der Wirklichkeit mit einem erheblichen Anspruch auf normative Gültigkeit erarbeiten kann.



### **Dritter Zwischenhalt**

Mit dem Ende der Rekonstruktion der Philosophie ist zugleich das Ende ihrer Erneuerung erreicht. Diese Erneuerung hat sich auf zwei Ebenen abgespielt: der metatheoretischen, mit dem Erarbeiten von Regeln für das Philosophieren beschäftigten, und der inhaltlichen, mit dem Erarbeiten der wahren Interpretation der Wirklichkeit befaßten. In beiden Bereichen läßt sich die selbe Bewegung vom „Himmel“ auf die „Erde“ beobachten: die Philosophie ist jetzt nicht mehr ein Vorgang, der sich innerhalb des geistigen Raumes des Vernunft-Gott-Kontinuums in abstrakten Denkformen vollzieht, sondern eine Tätigkeit der Menschen, die mit ihren Sinnen und ihrer je persönlichen Vernunft die außerhalb des Geistes liegende empirische Wirklichkeit erkennen. Methoden, Ausführende und Gegenstandsbereich der Philosophie sind vollumfänglich ersetzt bzw. erneuert worden.

Nachdem die Darstellung der Erneuerung der Philosophie durch die Junghegelianer zum Abschluß gekommen ist, ist es auch möglich, den junghegelianischen Philosophiebegriff zu klären. In der junghegelianischen Diskussion ging es von Anfang bis Ende um ein- und dieselbe Frage: wie kann die Philosophie die Wirklichkeit erkennen? Der Schluß liegt nahe, daß für die Junghegelianer die Philosophie die wahre Erkenntnis der Wirklichkeit ist. Aussagekräftig wird diese sehr breite Definition von Philosophie allerdings erst dann, wenn die inhaltlichen Erkenntnisse der Junghegelianer in sie integriert werden; denn metatheoretische Vorgaben und inhaltliche Aussagen – das Weltbild – gehen in der Philosophie der Junghegelianer genau so ineinander über, wie sie es im Idealismus getan hatten, und die zum Zwecke der Darstellung vorgenommene Trennung der beiden Aspekte erweist sich letzten Endes als künstlich: die Philosophie ist zugleich sowohl das Ensemble ihrer erkenntnistheoretischen Voraussetzungen als auch die Gesamtheit der Aussagen, die sie über ihren Gegen-

tand macht, und die Definition der Philosophie kann von dieser inhaltlichen Dimension nicht absehen

Die wichtigsten inhaltlichen Erkenntnisse der Junghegelianer waren die Definition der Wirklichkeit als Empirie und die Bestimmung des Menschen zum zentralen Element dieser Wirklichkeit. Der Mensch ist es auch, der den Schlüssel zum Verständnis dieser Wirklichkeit bereitstellt: aus dem Begriff des Menschen wird das „Gesetz der Wirklichkeit“ gewonnen, welches es ermöglicht, die wahre Wirklichkeit von der falschen zu unterscheiden bzw. wahre, d.h. dem Wesen des Menschen entsprechende Wirklichkeiten zu entwerfen. Obwohl erst Marx diese erkenntnistheoretisch bedeutsame Rolle des Menschen hervorhob, kündigt sich der entsprechende Gedanke auch schon bei Strauß und Feuerbach an: die Fassung des Menschen als wahres Göttliches bzw. die damit einhergehende Ablehnung eines übersinnlichen Gottes ist bei beiden ausschlaggebend für ihr Verständnis von Wirklichkeit.

Durch diese inhaltliche Vorprägung erfährt der junghegelianische Philosophiebegriff eine empfindliche Einschränkung: zwar ist es die Aufgabe der Philosophie, die wahre Wirklichkeit zu erkennen; die Struktur dieser Wirklichkeit ist aber schon bekannt, und es kann nur mehr darum gehen, innerhalb des abgesteckten Rahmens die zentralen Begriffe noch wirklichkeitsgerechter bzw. wahrer zu definieren. Zugleich gewährt jedoch die Tatsache, daß die inhaltlichen Resultate der philosophischen Erkenntnis weitgehend festgelegt sind, eine große Freiheit in der Zugangsweise und macht es möglich, daß beispielsweise auch das theologische „Leben Jesu“ und der soziopolitische „Einzig“ der Philosophie zugerechnet werden können: ein Text gilt als Philosophie, sobald er die Wirklichkeit in Abhängigkeit vom Begriff des Menschen definiert.

## DIE PHILOSOPHIE DER JUNGHEGELIANER

---

In der Einleitung hatte ich der vorliegenden Arbeit ein doppeltes Ziel gesetzt: zum Ersten, im einzelnen aufzuzeigen, wie sich die Erneuerung der Philosophie durch die Junghegelianer vollzieht, zum Zweiten, aus der Gesamtheit der dabei zur Sprache kommenden Parameter den Philosophiebegriff der Junghegelianer zu entwickeln. Beide Aufgaben sind mit dem Ende des zweiten Kapitels erfüllt. Der Begriff der Philosophie als wahre Interpretation der Wirklichkeit ist aus den metatheoretischen und direkt interpretativen Texten der Junghegelianer abstrahiert worden und kann m.E. mit Fug als Philosophiebegriff der Junghegelianer bezeichnet werden.

Eine andere Frage ist es, ob die Junghegelianer selbst sich als Philosophen im entsprechenden Sinne sehen, ob sie die Interpretation der Wirklichkeit und die begriffliche Festschreibung dieser Interpretation als ihr Geschäft betrachten. Im zweiten Kapitel dieser Arbeit wurde deutlich, daß Feuerbach der Einzige war, der die „Neue Philosophie“ auf seine Fahne geschrieben hatte und explizit an ihrer Entwicklung arbeitete; die Beiträge von Marx und Stirner zur Rekon-

struktion der Philosophie wurden dagegen Schriften entnommen, deren Zweck ein anderer als die Erarbeitung eines neuen Modelles von Philosophie war.

Ein Blick auf die oben erwähnte „Deutsche Ideologie“ von 1845/46 zeigt, daß Marx (und Engels) unter Philosophie tatsächlich das interpretative Beschreiben der Wirklichkeit verstanden und somit als typische Junghegelianer gelten können; daß sie sich jedoch gleichzeitig vehement von dieser Art von Philosophie und ihren junghegelianischen Exponenten zu distanzieren versuchten. Das Zitat am Anfang dieser Arbeit ist ein typisches Beispiel für den verächtlichen Ton, den Marx und Engels diesen gegenüber in der „Deutschen Ideologie“ anschlagen. Wodurch diese Ablehnung sachlich bedingt war, wird aus der Parodie allerdings nicht klar. Folgende Aussage gibt Aufschluß darüber: „Die deutsche Kritik hat bis auf ihre neuesten Efforts den Boden der Philosophie nicht verlassen“ (MEW 3, 18).

Was verbirgt sich hinter dieser Aussage? 1845 hieß die Aufgabe der Zeit für Marx und Engels offensichtlich nicht mehr Philosophie, sondern Kritik; und diese Kritik sollte sich ihrer Meinung nach nicht länger in der geistig-interpretativen Sphäre der Philosophie abspielen, sondern auf der praktisch-politischen Ebene – wie es Marx schon 1843 in der „Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ gefordert hatte. Die übrigen Junghegelianer hätten dies allerdings nicht begriffen und seien immer noch mit der Interpretation der Wirklichkeit beschäftigt: „Da nach ihrer Phantasie die Verhältnisse der Menschen, ihr ganzes Tun und Treiben, ihre Fesseln und Schranken Produkte ihres Bewußtseins sind, so stellen die Junghegelianer konsequenter Weise das moralische Postulat an sie, ihr gegenwärtiges Bewußtsein mit dem menschlichen, kritischen oder egoistischen Bewußtsein zu vertauschen und dadurch ihre Schranken zu beseitigen. Diese Forderung, das Bewußtsein zu verändern, läuft auf die Forderung hinaus, das Bestehende anders zu interpretieren, d. h. es vermittelt einer andren Interpretation anzuerkennen. Die junghegelschen Ideologen sind trotz ihrer angeblich ‚welterschütternden‘ Phrasen die größten Konservativen. Die jüngsten von ihnen haben den richtigen Ausdruck für ihre Tätigkeit gefunden, wenn sie behaupten,

nur gegen ‚Phrasen‘ zu kämpfen. Sie vergessen nur, daß sie diesen Phrasen selbst nichts als Phrasen entgegensetzen, und daß sie die wirkliche bestehende Welt keineswegs bekämpfen, wenn sie nur die Phrasen dieser Welt bekämpfen“ (MEW 3, 20).

Diese Passage zeigt, daß Marx’ und Engels’ Ablehnung der übrigen Junghegelianer dadurch bedingt ist, daß sie zwischen sich und ihnen einen fundamentalen Unterschied feststellen: die Junghegelianer gingen davon aus, daß Änderungen in der Interpretation der Welt Veränderungen in der Welt selbst herbeiführen könnten, während für Marx und Engels klar ist, daß die Veränderung der Wirklichkeit nur durch die Kritik (in) der Wirklichkeit, also die praktisch-politische Arbeit, erreicht werden kann.

Der von den Junghegelianern mit so viel Eifer geführte Kampf um Begriffe, die die Wirklichkeit wahrhaft fassen sollten, wie z.B. der „Mensch“ Feuerbachs, der „Einzige“ Stirners, die Menschenbegriffe des Liberalismus, ist demzufolge sinnlos, weil er in der Wirklichkeit keine Veränderung hervorrufen wird; dies aber wäre das wahre Ziel der Kritik. Dieser Kampf war so lange notwendig und sinnvoll, als durch die Religion die Mißstände in der Wirklichkeit übertüncht wurden; sobald die Religion aber demontiert und aus dem Weg geräumt war, erübrigte sich auch die Kritik auf der begrifflichen Ebene. Die theoretischen Bemühungen der Junghegelianer bleiben deshalb für Marx und Engels im Versuch, vom „Himmel“ auf die „Erde“ zu kommen, verhaftet; einzig sie selbst sind ihrer Meinung nach mit ihrer materialistischen Geschichtstheorie, die neben der Polemik gegen die Junghegelianer das Thema der „Deutschen Ideologie“ bildet, endlich auf der „Erde“ angekommen: „Ganz im Gegensatz zur deutschen Philosophie, welche vom Himmel auf die Erde herabsteigt, wird hier von der Erde zum Himmel gestiegen“ (MEW 3, 26).

Gerade auch das Bestreben Stirners, in der Theorie alle (allgemeinen) Begriffe und Abstrakta hinter sich zu lassen und so „irdisch“ wie möglich zu philosophieren, wird von Marx und Engels sehr schlecht aufgenommen; Stirner treffe damit die wahren Mißstände nicht, ja verhindere sogar deren Bekämpfung in

der Wirklichkeit, indem er glauben mache, durch die Bekämpfung in der Theorie seien sie behoben. Stirner gehe dabei besonders geschickt vor, indem er den „Himmel“ weiter ausdehne als alle seine junghegelianischen Vorgänger und damit eine Illusion des umfassenden Erfolges im Kampf gegen die Unterdrückung schaffe: „Nach und nach wurde jedes herrschende Verhältnis für ein Verhältnis der Religion erklärt und in Kultus verwandelt, Kultus des Rechts, Kultus des Staates pp. Überall hatte man es nur mit Dogmen und dem Glauben an Dogmen zu tun. Die Welt wurde in immer größerer Ausdehnung kanonisiert, bis endlich der ehrwürdige Sankt Max [Stirner] sie en bloc heiligsprechen und damit ein für allemal abfertigen konnte“ (MEW 3, 19).

Die ablehnende Haltung von Marx und Engels in der „Deutschen Ideologie“ kann folgendermaßen zusammengefaßt werden: die Kritik hat ihre erste Aufgabe, nämlich die Kritik des Christentums und des Idealismus, auf der theoretischen Ebene beendet und muß jetzt auf der praktischen Ebene weitergeführt werden; Ort des Geschehens soll nicht länger die Theorie bzw. Philosophie, sondern die Praxis, die Politik sein. Da die Junghegelianer über das Interpretieren der Wirklichkeit und damit die Philosophie jedoch nicht hinausgekommen sind, stehen sie mit ihrer Kritik nicht mehr auf der Höhe der Zeit und sind deshalb abzulehnen. All dies bringt Marx in seiner berühmten elften „These über Feuerbach“ auf den Punkt: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an sie zu *verändern*“ (MEW 3, 7).

Aber auch Stirner, der in der „Deutschen Ideologie“ besonders ausgiebig lächerlich gemacht wird<sup>1</sup>, distanziert sich vom Geschäft des begrifflichen Interpretierens der Wirklichkeit. Den Begriff „Philosophie“ verwendet er dabei zwar nicht, doch in der Sache geht es ihm um die begriffliche Interpretation der Wirklichkeit, die oben als junghegelianischer Philosophiebegriff ermittelt wurde.

---

<sup>1</sup> Über 300 der 530 Seiten, die die „Deutsche Ideologie“ in der MEW umfaßt, sind einer akribischen Kritik des „Einzigsten“ gewidmet.

Stirners totale Ablehnung aller Abstraktionen, also auch aller Begriffe, wurde schon besprochen, ebenso seine Ablehnung jeder Form von Glauben. Als Glaube gilt ihm jedes Denken, das über das persönliche Durchschauen und Manipulieren der Wirklichkeit hinausgeht, also das Definieren von zentralen Begriffen mit Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Wahrheit, aus denen eine Weltinterpretation besteht, ein Weltbild, das nachher ausgetauscht werden kann: „Der Denkende unterscheidet sich vom Glaubenden nur dadurch, daß er viel mehr glaubt als dieser, der sich seinerseits bei seinem Glauben (Glaubensartikel) viel weniger denkt. Der Denkende hat tausend Glaubenssätze, wo der Gläubige mit wenigen auskommt; aber jener bringt in seine Sätze Zusammenhang und nimmt wiederum den Zusammenhang zum Maßstab ihrer Würdigung“ (386). Auch Stirner lehnt somit das Philosophieren im oben definierten Sinne gänzlich ab.

Stirner unterläuft in dieser seiner Ablehnung des Philosophierens indessen derselbe Denkfehler wie Marx und Engels. Alle drei gehen offensichtlich davon aus, daß sie selbst nicht mehr Interpretation betreiben, sondern die Wahrheit der Wirklichkeit erkannt haben; daß ihre begrifflichen Fassungen der Wirklichkeit somit keine im Allgemeinen verbleibende Theorie mehr seien, sondern die so lange gesuchte originalgetreue Darstellung der Wirklichkeit: „Da, wo die Spekulation aufhört, beim wirklichen Leben, beginnt also die wirkliche, positive Wissenschaft, die Darstellung der praktischen Betätigung, des praktischen Entwicklungsprozesses der Menschen. Die Phrasen vom Bewußtsein hören auf, wirkliches Wissen muß an ihre Stelle treten. Die selbstständige Philosophie verliert mit der Darstellung der Wirklichkeit ihr Existenzmedium“ (MEW 3, 27).

Demgegenüber liegt es im Rückblick auf der Hand, daß sowohl Marx' materialistische Geschichtstheorie als auch Stirners auf dem Egoismus basierende Sozialtheorie gleichermaßen Interpretationen der Wirklichkeit sind wie die Positionen anderer Junghegelianer sowie aller vorangegangenen Philosophen, die sie so vehement kritisieren. Trotz aller Beteuerungen des Gegenteils bleiben auch

Stirner und Marx Philosophen im Sinne des junghegelianischen Philosophiebegriffes; Denker, die eine Interpretation der Wirklichkeit erarbeiten und sie mit einem absoluten normativen Anspruch als *die Wahrheit* präsentieren. Daß sie dabei beinahe zeitgleich zu derart unterschiedlichen Ergebnissen finden, entbehrt nicht einer gewissen Ironie und bestätigt zudem die schon oben festgestellte Schwäche des junghegelianischen Ansatzes, die Wirklichkeit für eindeutig definiert und eindeutig erkennbar zu halten.

Es zeigt sich also, daß auch Marx und Stirner den junghegelianischen Philosophiebegriff mittragen, daß sie selbst dort, wo sie sich von ihm zu distanzieren versuchen, seine Vorgaben genau befolgen, und daß sie damit nicht weniger als junghegelianische Philosophen bezeichnet werden können als Feuerbach. Umgekehrt erweist es sich auch unter Berücksichtigung der Ablehnung des junghegelianischen Philosophierens durch Marx und Stirner als legitim, den am Ende des zweiten Kapitels festgehaltenen Begriff von Philosophie als junghegelianischen Philosophiebegriff zu bezeichnen.

Dennoch halte ich es nicht für richtig, das oben Skizzierte als „Philosophie der Junghegelianer“ zu bezeichnen. Es ist zwar in dem Sinne die Philosophie der Junghegelianer, als es der Philosophiebegriff ist, der sich auf der metatheoretischen Ebene aus ihren Schriften herauslesen läßt, sowie das Modell, dem sie selbst in ihren theoretischen Entwicklungen folgen. Trotz dieser Gemeinsamkeit auf der theoretischen Ebene unterscheiden sich die in dieser Arbeit dargestellten Positionen inhaltlich recht stark: der Zusammenhang unter ihnen liegt nicht im gemeinsamen Vertreten einer inhaltlichen Aussage, sondern besteht in der inneren Logik des Ablaufes des Erneuerungsprozesses, ist also nur diachron gegeben. Außerdem kann Strauß, obwohl er zur Entwicklung des neuen Philosophiebegriffes einen gewichtigen Beitrag geleistet hat, kaum im gleichen Sinne wie Feuerbach, Marx und Stirner als junghegelianischer Philosoph bezeichnet werden, denn er verwendet den neuen Ansatz erst andeutungsweise.



Damit nicht nur vom abstrakten, metatheoretischen Philosophie**begriff** der Junghegelianer gesprochen werden kann, sondern von *der Philosophie* der Junghegelianer überhaupt, gilt es eine inhaltliche Aussage herauszuschälen, die allen vier hier besprochenen Autoren gemeinsam ist, ein gemeinsamer Nenner, auf den sich ihre Werke zurückführen lassen.

Einen solchen gemeinsamen Nenner gibt es tatsächlich, allerdings nicht in Form einer ausformulierten These oder einer eindeutigen Interpretation, sondern in Form zweier Tendenzen, die sich wie ein roter Faden durch das gesamte Schaffen aller Junghegelianer hindurchziehen und als treibendes Motiv ihres Denkens gelten können.

Auch in dieser Hinsicht erweist sich Stirners „Einziger“ als Quintessenz des junghegelianischen Denkens, denn die beiden Tendenzen, die m. E. die junghegelianische Philosophie ausmachen, werden in diesem Werk auf die Spitze getrieben und kommen an ihr Ziel. Es handelt sich um die Verweigerung der Anerkennung der Autorität der Abstraktion in allen Formen und um den Anspruch des Menschen auf die höchste Autoritätsposition und höchstes Ansehen in der Welt. In allen inhaltlichen Bereichen, die die junghegelianische Philosophie berührt, in sämtlichen Entwicklungsstufen, die sie durchläuft, sind diese beiden Tendenzen als treibende Kräfte spürbar. Strauß verweigerte den Glauben an Übersinnliches (was im junghegelianischen Kontext dem Abstrakten gleichgesetzt werden kann) und transferierte das Attribut „göttlich“ von Gott auf die Menschen; Feuerbach verweigerte sich nicht nur dem Glauben an Übersinnliches, sondern auch dem Gebrauch von Allgemeinbegriffen und sonstiger Abstrakta, die er ohne viel Federlesens ebenfalls der Sphäre des Übersinnlichen, dem „Himmel“, zuordnete; Marx lehnte alles Spekulieren im Geiste ab und widmete sich der Verbesserung der Lebensumstände der empirischen Menschen; Stirner schließlich ging in der Zurückweisung alles Geistigen am weitesten, indem er überhaupt alles, was dem Ich fremd war, der „himmlischen“

schen“ Sphäre zuwies und diese in globo verwarf; gleichzeitig feierte er wie keiner vor ihm die menschlichen Individuen als Herren ihrer je eigenen Welt.

Die beiden Bestrebungen, weg von der Abstraktion und hin zur Emanzipation, sind so der gemeinsame Nenner, der die doch recht unterschiedlichen Positionen der einzelnen Exponenten der junghegelianischen Bewegung zu „einer Philosophie“ verschweißt. Der Ehrgeiz, die Kollegen in der Durchsetzung der beiden Tendenzen zu übertreffen, führte oft zu erbitterten Streitereien unter den Junghegelianern; dies ist m.E. ein Zeichen dafür, daß die Junghegelianer ein starkes gemeinsames Sendungsbewußtsein verband: jeder glaubte von sich, am weitesten von der Abstraktion entfernt und der Emanzipation am nächsten zu sein, während die anderen dieses Ziel zwar auch zu erreichen suchten, wobei es ihnen aber an Konsequenz mangelte.

Was als Philosophie der Junghegelianer gelten kann, als gemeinsame Position, die sie alle bejahen würden, ist somit nicht (nur) ein metatheoretisches Modell der Philosophie als theoriebildende Aktivität, sondern vor allem der unbezähmbare Wunsch, Denken und Wirklichkeit auf die „irdischen“, empirischen Menschen auszurichten und den „Himmel“ als Ort Gottes und Metapher für alles Abstrakte hinter sich zu lassen. Diese beiden ganz allgemeinen Elemente der junghegelianischen Interpretation der Wirklichkeit haben die Junghegelianer selbst überdauert: das Paradigma des Empirismus und die Vorstellung, der Mensch sei der Herr der Erde, haben sich – nicht nur in der Naturwissenschaft – bleibend durchgesetzt.

## BIBLIOGRAPHIE

---

### **Primärliteratur**

Feuerbach, Ludwig: Das Wesen des Christentums, Berlin 1973. (Bd. 5 der Gesamtausgabe im Akademie-Verlag.)

Feuerbach, Ludwig: Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843). In: ders., Kleinere Schriften II, Berlin 1970. (Bd. 9 der Gesamtausgabe im Akademie-Verlag.)

Feuerbach, Ludwig: Thesen zur Reformation der Philosophie (1843). In: ders., Kleinere Schriften II, Berlin 1970. (Bd. 9 der Gesamtausgabe im Akademie-Verlag.)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt a. M. 1970.

Marx, Karl: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1843), Berlin 1982. (MEGA I/2.)

Marx, Karl: Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie. Einleitung (1843), Berlin 1982. (MEGA I/2.)

Marx, Karl: Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844), Berlin 1982. (MEGA I/2.)

Marx, Karl: Die Deutsche Ideologie (1845), Berlin 1959. (MEW 3.)

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: „Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt“ (1793), München 1979.

Stirner, Max: Der Einzige und sein Eigentum, Stuttgart 1972.

Strauß, David Friedrich: Das Leben Jesu, Erstauflage Tübingen 1835/36.

### **Sekundärliteratur**

Braun, Hans-Jürg et al. (eds): Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft, Berlin 1990.

Breckmann, Warren: Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory, Cambridge 1999.

Eßbach, Wolfgang: Die Junghegelianer, München 1988.

Jaeschke, Walter: Sinnlichkeit und Rationalität, Berlin 1992.

Laska, Bernd A. (ed): Max Stirner. Parerga, Kritiken, Repliken, Nürnberg 1986.

Lawler, Edwina: David Friedrich Strauß and His Critics, New York 1986.

Lefèvre, Wolfgang: „Wissenschaft und Philosophie bei Feuerbach“. In:  
Jaeschke, Walter (ed): Sinnlichkeit und Rationalität, Berlin 1992.

Löwith, Karl: Von Hegel zu Nietzsche, Stuttgart 1988. (Band 4 Sämtliche  
Schriften.)

Mackay, John Henry: Max Stirner. Sein Leben und Werk, Freiburg i. Br. 1977.

Magnis, Franz von: Normative Voraussetzungen im Denken des jungen Marx,  
Freiburg i. Br. 1973.

McLellan, David: The Young Hegelians and Karl Marx, Aldershot 1969.

Siemek, Marek J.: Von Marx zu Hegel, Würzburg 2002.

Stepelevich, Lawrence: „Stirner contra Feuerbach“, in: Braun, Hans-Jürg et al.  
(eds): Feuerbach und die Philosophie der Zukunft, Berlin 1990.

Stuke, Horst: Philosophie der Tat, Stuttgart 1963.

Weckwerth, Christine: Ludwig Feuerbach zur Einführung, Hamburg 2002.

## **Bildnachweis**

Raffaello Santi: Die Schule von Athen (Ausschnitt), aus: De Vecchi, Pierluigi:  
Raffaël, München 2002.

# ERKLÄRUNG

---

Hiermit erkläre ich, daß ich

- a) diese Arbeit an keiner anderen Philosophischen Fakultät eingereicht habe
- b) abgesehen von der in der Bibliographie angeführten Literatur keine weiteren Hilfsmittel verwendet habe
- c) mit Ausnahme der im Folgenden angeführten Personen von niemandem Hilfe empfangen habe:
  - E. Angehrn und A. Hügli: Betreuungsgespräche
  - Kathrin Hönig, Niklaus Hofmann, Mario Kaiser, Patricia Purtschert, DoktorandInnenkolloquium des Philosophischen Seminares: inhaltliches Feedback
  - Nicolas Füzesi: ein Gespräch über Hegels Religionsphilosophie
  - Maria Bertschinger: Korrekturarbeiten
  - Beat Röllin: Hilfe bei Layout und Satz
  - Niklaus Strobel: Gestaltung des Titelblattes
  - Judith Meier: Hilfe bei der Bildbeschaffung
  - Markus Lang: Hilfe bei Computerproblemen

Ich bezeuge mit meiner Unterschrift, daß meine Angaben über die bei der Abfassung meiner Dissertation benützten Hilfsmittel, über die mir zuteil gewordene Hilfe sowie über eine allfällige frühere Begutachtung meiner Dissertation in jeder Hinsicht der Wahrheit entsprechen und vollständig sind.

Basel, 10. Juni 2003

Antonia Bertschinger